محمود أمين العالم



الإنسان ·· موقف

اهداءات ١٩٩٨

مؤسسة الاهرام للنشر والتوزيع

القاهرة

الإنسان .. موقف (طبعة ثانية مزيدة ومنقحة)
محمود أمين العالم

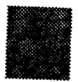
غلاف: محيى الدين اللباد
الناشر: دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع

١٨ شارع ضريح سعد - شارع القصر العيني
ت: ٣٥٥٥٥٠٢، القاهرة ج.م.ع

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٩٤/١٠٠٩٨
الترقيم الدولي: ISBN 977 / 5599 / 01 / 6

الإنسان .. موقف

محمود أمين العالم



دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع

الاهـــــداء

إلي روح شقيقي «محمد شوقي أمين» المعلم، و«القدوة»، والنموذج الإنساني النادر، شخصيةً وفكراً وموقفاً.

مقدمة الطبعة الثانية

تضم هذه الطبعة الثانية من الكتاب، حصيلة بعض لقاءاتى الفكرية والحياتية مع عدد من الشخصيات المصرية * والعربية والعالمية والتاريخية طوال الخمس عشرة سنة السابقة على الطبعة الأولى من الكتاب التى صدرت عام ١٩٧٢ ، فضلا عن حصيلة بعض لقاءات أخرى طوال ما يزيد عن عشرين عاما منذ صدور تلك الطبعة الأولى حتى اليوم أى أنها حصيلة هذه اللقاءات طوال السنوات الخمس والثلاثين سنة الماضية.

والواقع أننى لم أختر هذه الشخصيات كما ذكرت فى مقدمة الطبعة الأولى – نتيجة لتخطيط معين، بل لا تكاد تشكل هذه الشخصيات حصيلة كل من التقيت بهم من شخصيات سياسية وفكرية وأدبية وفنية فى رحلة حياتى الثقافية والإنسانية طوال هذه السنوات. وإنما كان لى شرف الكتابة عن هذه الشخصيات فحسب فى إطار ملابسات حياتية واجتماعية وثقافية معينة، وفى لحظات زمنية مختلفة، ولهذا ما أكثر ما تفتقر صفحات هذا الكتاب إلى شخصيات أخرى لا تقل عن الشخصيات الوارد ذكرها فى هذا الكتاب، أهمية ودلالة وارتباطا حميما بى على المستوى السياسى والفكرى

والأدبي والفني. وما أكثر ما يتواثب أمام عيني الآن وأنا أكتب هذه الكلمات أسماء ووجوه ومواقف كانت وماتزال بالغة التأثير في حياتي الشخصية وفي حياتنا العربية والمصرية والانسانية عامة، من مختلف العصور، وفي مختلف المجالات، بإضافاتهم الإبداعية المهمة وبمواقفهم الشجاعة إلى حد الاستشهاد في سبيل الحقيقة والحرية والعدل والتقدم. وما أستطيع أن أذكر إسماً واحدا أو بضعة أسماء منهم على سبيل المثال حتى لا يعني ذلك إنكاراً لبقية الأسماء. ولهذا حسبي أن أؤكد أن هذه الشخصيات التي جاء ذكرها في هذا الكتاب هي بعض رموز لكنوز من القيم الرفيعة التي يحفل بها تاريخنا الانساني المتجدد، والذي لا يتوقف أبداً عن التجدد.

والملاحظ أن أغلب هذه الرموز تتسم بالطابع الفكري والثقافي عامة، وهذا ما يعبر - في الحقيقة - عن الطابع الغالب لاهتمامي الشخصي. على أن غلبة هذا الطابع الفكري والثقافي لا يخفي أو يطمس البعد الوطني والقومي والسياسي والاجتماعي والإنساني الذي تتضمنه هذه الرموز على اختلافها، بل لعله يعمق هذا البعد ويؤصله إنسانياً.

والملاحظ كذلك أن الكتاب لم يقدم هذه الرموز تقديما تاريخيا أو وصفا خارجيا، أو احتفاليا (اللهم إلا في بعض الكلمات التي غلب عليها طابع الرثاء والانفعال العاطفي)، وإنما حرص على أن يقدمها - أو أن يقدم أغلبها - من خلال إنجازاتها وإضافاتها ودلالة هذه الانجازات والإضافات في حياتنا وأن يتجاوز هذا كذلك إلى التحليل والنقد في كثير من الأحيان، دون أن يعني هذا الإقلال من القيمة الرفيعة لهذه الرموز، بقدر ما يعني المساهمة في إغنائها.

ولعل هذا هو السبب الرئيسي الذي دفعني إلى إصدار هذه الطبعة الثانية من الكتاب في هذه الأيام بالذات. فليس السبب هو نفاد الطبعة

الأولى منذ سنوات بعيدة، أو عدم توفر هذه الطبعة الأولى فى السوق المصرية منذ أن صدرت فى بيروت، أو مجرد الرغبة فى إضافة أسماء جديدة إلى الأسماء القديمة فى الطبعة الأولى. وإنما السبب الرئيسى - إلى جانب هذه الأسباب الفرعية - هو ما يسود حياتنا الراهنة من خلل وتدهور وتدنّى وتبعية فى القيم والمواقف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والفكرية والثقافية عامة، فضلا عن غلبة روح اليأس والإحباط واللامبالاة والتخلف والجمود الفكرى والاغتراب والعدوانية والفساد والابتذال والاستهلاك البذخى والفردية الأنانية، إلى جانب فقدان روح الانتاج والنقد والإبداع والديمقراطية الحقيقية والرؤية الوطنية والقومية والحضارية الشاملة.

ولهذا تمنيت أن يسهم هذا الكتاب،بطبعته الجديدة - بما يتضمنه من قيم ودلالات ومواقف - مع بقية الجهود الأخرى البنّاءة والإيجابية والمستنيرة التى تبذلها اليوم طلائع مختلفة من مثقفينا - فى تعديل ميزان الحق والصدق والعدل والحرية فى بلادنا، وفى إنعاش وتجديد روح الجسارة الفكرية والموقفية فى حياتنا وثقافتنا العربية المعاصرة.

وهذه هى القيمة الحقيقة والوحيدة عندى، التى يمكن أن يعنيها ويمثلها هذا الكتاب والتى أتطلع أن ينجح فى شرف تحقيقها.

محمود أمين العالم

أغسطس ١٩٩٤

* باستثناء مقالتين عن توفيق الحكيم لم تنشرا في هذه الطبعة الجديدة من الكتاب لنشرهما فى كتاب جامع لكل ما كتبته عن توفيق الحكيم راجع : توفيق الحكيم مفكراً . . فناناً . قضايا فكرية - للنشر والتوزيع ١٩٩٤.

مقدمة الطبعة الأولى

الانسان هو أروع ثمار الحياة، عقلها الواعى، وقلبها المشتاق وحسها الفنان، وإرادتها الفعالة.

والإنسان فى جوهره موقف. إنه ليس مجرد إشباع لرغبة، أواستجابة لمؤثر .. وإنما هو كذلك – وفى الجوهر – إضافة عبقرية خلاقة إلى الحياة، تاريخ يتدفق صاعداً، يعمل ويعانى، ويكتشف ويتخطى ويجدد ويبدع.

والإنسان، هذا الكائن المطلق، الذى نجده فى كل إنسان، هو كذلك هذا الكائن المتفرد الخاص الذى نجده فى كل إنسان. فلكل إنسان فرد، قسماته وخصائصه، وقدراته وإضافته ذات المذاق، والإيقاع الخاص، والنسيج الخاص.

ومن إدراكنا لهذا الكائن العام، المتدفق فى التاريخ الموضوعى للإنسان، ومن إدراكنا لهذا الكائن الخاص، ذى العمق الذاتى، والتنوع الخصب، الذى يتحرك فى التاريخ ويتحرك به التاريخ ؛ من هذين الإدراكين معا، فى إطار رؤية نامية موحدة ؛ من العام والخاص، من الموضوعى والذاتى، من المطلق والنسبى، من التاريخ واللحظة، من الإمتداد والعمق ... تبرز الملامح

الأصيلة لإنسانيتنا.

فحياتنا الإنسانية لا يصنعها فرد، وإنما تصنعها جموع الناس، ينسجونها ويطورونها وينقلونها إلى مراحلها التاريخية الصاعدة، بأعمالهم ومعاناتهم وتضحياتهم وإراداتهم المجاهدة.

ولكن حياتنا الإنسانية كذلك يصنعها الفرد الذى يحمل عبقرية الجماعة، يحسن الإنصات إلى نبضاتها، يحسن اكتشاف إرهاصتها الخلاقة، يحسن التعبير عن حكمتها العملية، والتبشير بالجديد المتخلق فيها، والنضال من أجله باسم الناس جميعاً .

وقد يتميز هذا الفرد ويبرز، وقد يظل بين الناس مطمور الاسم، مجهول الفعل، رغم عظمته الإنسانية التى لا حد لها.

وتاريخنا الإنسانى، حافل بالكثير من الأسماء المتميزة اللامعة. ولكنه رغم هذا، لا يكاد يضم منها إلا باقة محدودة على كثرتها. فما أكثر الأبطال الذين لم يدون اسمهم على مسلة، أو على ورقة بردى، أو على أثر من الآثار التاريخية الباقية، ولم يذكر اسمهم فى ملحمة ، ولم يرتفع لقامتهم الشامخة تمثال .

ذلك أن دورهم فى التاريخ العام لم يكن له توهجه الذى يخطف البصر. لعل بعضهم قد جعل من حياته عند مدخل باب صغير لأسرة صغيرة دفاعا عن أغانى أطفالها، ولعل بعضهم الأخر قد أضاء ليلة سعيدة فى كوخ بائس؛ أو فجر أغنية حب فى قلوب دون أن يترك توقيعه عليها. إنهم هؤلاء الذين يحتفظون بشموخ القامة الإنسانية فى وجه العواصف والمحن، وينسجون الدفء والطمأنينة والاستمرار المضئ فى تاريخ الإنسان، بتواضعهم وتفانيهم ونزيفهم الصامت . هؤلاء هم صناع الحياة بحق . بهم يتحرك التاريخ متطلعا إلى العدالة والسعادة والمحبة والحرية والسلام.

تمنيت أن يكون كتابى هذا عنهم .. أغنية تمجيد لهم، تستمد قيمتها من نسيج أغانيهم الباهرة المتواضعة . ولكن.. أنى لى ذلك ؟ !

ولكنى – فى الحق – كنت أبحث عن ملامحهم وأشواقهم، وأنا فى غمرة معايشة هذه الأسماء والشخصيات المتميزة المعروفة التى أقدمها فى هذا الكتاب.

وأنا لم أختر هذه الأسماء اختياراً يقوم على التخطيط. بل هى بعض أسماء أعترضت رحلتى الإنسانية والمعرفية، خلال الخمس عشرة سنة الماضية. إنها ليست بالقطع كل من التقيت بهم فى هذه الرحلة. ولا تشكل بالقطع صورة متسقة من اهتمامات سياسية أو فكرية أو أدبية، ولكنها فى الحقيقة تعبر عن بعض وقفات متناثرة عند اتجاهات واهتمامات شتى .

إلا أنها فى حصيلتها النهائية، قد تعبر – فى غير شمول منهجى – عن بعض ما تحتدم به حياتنا وعصرنا من أفكار وقيم ومجاهدات. وقد تعبر كذلك – برغم أنحائها المتنوعة، البالغة التنوع – عن معنى واحد بسيط للغاية هو: أن الإنسان موقف إيجابى .. موقف إيجابى من نفسه ومن حياته، ومن مجتمعه ومن عصره. هذه هى كل حقيقته الأصلية ، هذه هى كل قيمته، هذا هو كل جماله وجلاله، فردا كان أم جماعة .

وهذا هو كل ما أتمنى أن تنجح هذه الصفحات، فى التغنى به والتعبير عنه.

محمود أمين العالم

القاهـــرة

القاهرة١٩٧١

أحمد بن على الدلجى[1]
الفلاكة والمفلوكون

مارأيك في كتاب يقرر فيه صاحبه أن: الناس جميعا مفلوكون. العلماء والتجار والزراع والصناع .. حتي الأمراء والسادة نجد من بينهم المفلوكين كذلك! وأن حالة الفلاكة غالبة علي جنس البشر!

الكتاب، كتاب قديم، ولكنه من تلك الكتب التي تظل جديدة أبداً مهما تقادم عليها الزمن. لأنها تعبر عن تجربة إنسانية عميقة، وتكشف بصدق وبسالة ونفاذ بصيرة عن أسرار وجدانية ذات شمول واصالة وخصوصية.

والكتاب رغم ما يشوب موضوعه من مرارة وأسى وحزن، فإنه لا يخلو من مرح وطرافة وحكمة.

صاحبه مفكر من دلجة بصعيد مصر، هو أحمد بن علي الدلجي. كتب كتابه هذا في عصر من أغني عصور مصر عمارة وتجارة وإدارة وثقافة، ولكنه كذلك من أبشع عصور مصر استبدادا واستهتاراً بالارواح والأرزاق واستخفافاً بالقيم الأخلاقية والانسانية، وأكثرها امتلاء بالاوبئة والمجاعات والفيضانات العالية.

ولكن علينا أولا أن نعرف ما هي الفلاكة ومن هم المفلوكون! ؟

الفلاكة كلمة تلقاها شيخنا الدلجي من علماء العجم ليعبر بها عن الرجل غير المحظوظ، المهمل في الناس لفقره. ولكننا ما نلبث أن نتبين أن للفلاكة معني أكبر وأغني من هذا المعني المحدود. لأنها علي حد تعبير الدلجي نفسه يتولد منها معان أخري .،الفلاكة – كما سنري – حالة من حالات النفس البشرية إكتشفها الدلجي إكتشافا وعبر عنها خلال كتابه كله، لا بتعريف محدد لها.

وما أكثر أعراض الفلاكة وما أشد تنوعها ... فالفلاكة قد تكون في الإنكماش عن الناس والعزلة عن الخلق وفي محبة الإنفراد ..

وقد تكون في الرغبة في الرحيل والتغرب وعدم الاستقرار ..

وقد تكون في الإحساس العميق بالملل والضجر..

وقد تمثل الفلاكة فى الرغبة الدائمة في تغيير الأحوال والأوضاع والدول.

وقد تتمثل في كراهية الارتباط والانتظام.

وقد تكون في الشعور بالقهر والإكراه والمذلة والمهانة، هذا الشعور الذى يعبر عنه أحد الشعراء بقوله لقد أرخصني الدهر كما يعبر عنه شاعر أخر بقوله أنه لم يبق عنده ما يباع:

إلا بقية ماء وجه صـــــنته   من أن يباع..وأين أين المشتري!!

وقد تكون الفلاكة في سوء المعاشرة والنزق والإنحراف الخلقي .. وقد تكون في فقدان الإحساس بالرباط الإنساني بين الناس، فقدان التعاطف بينهم، هذا الأمر الذى يعبر عنه الشاعر أبلغ تعبير بقوله لقد جف الناس .

وجـف الناس حتي لو بكينا   تعذر ما تبـــل به العيون

فما تنـــدي لممدوح بنـــان   وما يندى لمهجـــو جبين

وقد تكون الفلاكة فى التعلق بالأسباب المستحيلة كالنجوم والحرف

الهوائية التي تقوم علي الحظ والمصادفة. وقد تكون الفلاكة في التطلع إلي الموت وانتظاره كمخلص من محنة الحياة.

وقد تكون فى الانحراف العقلي،في الجنون.

وقد تكون فى الإهمال الجسدي كالقذارة وسوء العناية بالملبس والمأكل بصورة بالغة الشناعة.

وقد تكون في الفقر واحتمال الأذي والعذاب الجسدي والمعنوى علي السواء.

هذه بعض أعراض الفلاكة ومظاهرها ... وهي لا توجد جميعا مجتمعة، إنما تظهر بعض أعراضها دون البعض الآخر وعند هذا الإنسان أو ذاك. ولكن لعل الفقر هو المصدر الأول والمولد الأساسي لهذه الأعراض جميعا. فالفقر – علي حد تعبير الدلجي – هو الذي يسبب الآلام العقلية عند العلماء ورجال الفكر، ذلك لأنهم يتشوقون إلي المعالي والمكارم ولا يستطيعون تحصيلها، وهذا مما يزيد كمدهم ونكدهم وفلاكتهم!!

وعندما يعرض الدلجي للانفراد كعارض من أعراض الفلاكة، يوضح تناقض هذا الانفراد مع حقيقة الحياة الواقعية واحتياجاتها، فالإنسان كما يقول مدني بالطبع لا يمكنه أن يستقل بنفسه منفرداً عن الغير ولا سبيل له إلا بالتعاون حتي أن الرغيف من الخبز لا يصير رغيفا إلا بآلات وأعمال تفتقر إلي صناع كثيرين .

وعندما يتكلم عن رحلة الاغتراب يسوق لنا الشعر الذي يصور هذا الرحيل في صورة الرحيل المقلق لا مجرد الرحيل.

وعندما يصور التطلع إلي الموت يصوره علي هذا النحو العميق في قول الشاعر:

إلا موت لذيذ الطعم يأتي يخلصني من الموت الكـــريه

إذا أبصـرت قـبراً مـن بعـيد ودِدت لــو أنني فيمـا يليه

إنه اذن ليس مجرد فقر عادي أو انفراد عادى أو رغبة عادية في التقرب أو الموت، وإنما هي تعابير وجدانية عميقة ترفض الواقع وتتشوق في معاناة وألم وقلق إلي واقع آخر ..

والدلجي يعرض لهذا كله خلال أمثلة بالغة الدلالة أغلبها من الأدباء والشعراء والعلماء والفقهاء .

فما أكثر ما عاني هؤلاء من محن، وما أكثر ما أصيبوا وتشردوا في الفلوات وذاقوا مرارة الفقر والحرمان والمهانة وما أكثر ما تأذوا في أجسادهم ونفوسهم وعقولهم وكرامتهم .. هذا أبو حاتم الرازي يمشي في طلب الحديث الشريف أكثر من ألف فرسخ ولم يكن له ما ينفق منه. مكث ذات مرة ثلاثة أيام دون أن يأكل، حتي استطاع أن يقترض من بعض أصحابه نصف دينار ليأكل به .

وهذا ابن حزم العالم المفكر الجليل ينتهي به الحال بعد مطاردة وتضييق إلي أن يموت وحيدا في فلاة قاحلة.

وهذا ذو الرياستين لا يشفع له علمه الغزير، تتثاقل ديونه عليه، ويطارده واحد من أصحاب الديون. فيلقي بنفسه من فوق سطح الجامع الأزهر ويموت.

وهذا ياقوت الحموي صاحب معجم البلدان ومعجم الأدباء وغيرها من أمهات التراث عاش متغربا، يقاسي الشدائد.

وهذا الأديب ابن بقي ما يزال به الأمر حتي ينقلب قاطع طريق ..

وهذا شهاب الدين السهروردي أوحد زمانه في التصوف والحكمة، لا يراه الناس إلا زري الخلقة، وسخ البدن ، لا يغسل له ثوبا، ويتناثر القمل علي وجهه.

وهذا أبو الحسن الربعي النحوي الكبير، يفقد عقله، يبصر يوما بكلب في الطريق فيجري وراءه، حتى يمسكه له أصحابه، فلا يلبث أن يهجم علي الكلب ويعضه عضاً شديدا، وذلك حتي يناقض قول الشاعر ومن يعض الكلب أن عضا .

وهذا أديب أحمق أخــــر، إذا كان صائما يحرص الا يبلع ريقه مخافة أن يفطر

وآخر متهم بالميل إلي الغلمان، وآخر لا يفيق من الخمر وثالث يتسم بالخبث والخديعة ورابع ... الخ. الخ.

وهكذا صور لا حصر لها من الشذوذ والانحراف النفسي والاجتماعي والعقلي، صور من الحرمان والفاقة والمكابدة، ايا كانت صحة الأخبار والوقائع التي تنسبها إلي أصحابها فإنها في ذاتها بالغة الأهمية فى تحديد معالم الفلاكة كظاهرة نفسية واجتماعية وفكرية.

إن الفلاكة إذن كما رأينا ليست فلاكة مالية، أي ليست فقرا فحسب وإنما هى كذلك علي حد تعبير شيخنا الدلجي فلاكة حالية كذلك أي فلاكة نفسية أو معنوية.

ولكن لماذا نجد أغلب المفلوكين من الأدباء والعلماء ؟! ويجيب الدلجي معللا ذلك بأن الفلاكة إذا أستولت علي شخص سلبته القدرة علي الأفعال ولهذا تنتقل النفس إلى التنفس بالأقوال، لما أن في الكلام راحة وفرجا، وتنقيصا من ألم الباطن ؟!

ولكن الدلجي في موضع آخر من كتابه يثبت أن الفلاكة هي نتيجة للأدب والعلم وليست سببا لهما. ذلك أن الأدباء والعلماء يستنكفون الاحتراف والقيام بالأعمال والسعي إلي الرزق، وهذا مما يسبب لهم الفقر ويشيع فيهم أعراض الفلاكة، وعلي هذا فإن الأمرين عنده متشابكان

متداخلان: الفلاكة تغني النفس بالتجارب الأدبية والفكرية، كما أنها تزداد كذلك نتيجة للإشتغال بالأدب والفكر!

ولكن الدلجي لا يقف بالفلاكة عند الأفراد وحدهم وإنما يمتد بأعراض هذه الحالة إلي الجماعات والطوائف والطبقات الاجتماعية كذلك.

فالتجار معرضون لحالة الفلاكة ... فما أكثر ما تحتاج إليه التجارة من مادة متسعة ورأسمال كبير وبصيرة وتجريه وفراسة. وما أكثر ما تتعرض له من الأيادي الغاصبة الخاطفة، ايادي الحكام وأتباعهم.

أما الفلاحون فمعرضون كذلك لحالة الفلاكة. فما أكثر ما تتعرض له الفلاحة من أخطار طبيعية من برد وهواء ومطر وثلج وحر وحشرات، فضلا عن أنواع الضرائب التي تفرض وأنواع الجبايات الظالمة..

أما الصناع فمعرضون كذلك لحالة الفلاكة. فالصناعة شاغلة لأصحابها عن الدعة والراحة والرفاهية. وما أكثر ما يصيبها الكساد . وأصحابها أرقاء عبيد لطوائف المجتمع جميعا.

وفضلا عن هذا - كما يقول الدلجي - فليس بين هذه الطوائف الثلاث جميعا التجار والفلاحون والصناع، من تعاون وتناصح، وإنما يقوم بينهم التباغض والتنافس والتحاسد، وهذا مما يضاعف من حالة الفلاكة لديهم جميعا.

وهناك حرف أخري مثل التنجيم وسائر الأرزاق الخطفية الهوائية وغيرها فهي كما يقول الدلجي راسخة القدم في الفلاكة ، وأصحابها أئمة الفلاكة!

ثم يقول الدلجي أن الإمارة نفسها لا تخلو من الفلاكة، ذلك لأنها لا تتم إلا بالعصبية، والتغلب ودون ذلك مكائد ومكابدات ومشاق.

وهكذا ينتهي الدلجي من كل هذا إلي أن الفلاكة غالبة علي الجنس

البشري.

ومن هذا كله يتضح لنا أن الفلاكة هي تعبير عن محنة الصراع بين البشر، محنة التنافس علي الأرزاق، محنة افتقاد التعاون المشترك، وهي تعبير عن افتقاد الإنسان إلي الكرامة الإنسانية في مجتمعه، تعبير عن القهر والقلق النفسي والاجتماعي!

والحقيقة أن كتاب الدلجي هذا كان أبلغ تعبير عن عصره. كان عصرا مفلوكاً حقاً لا مجال فيه للحياة بغير النهب أو التغرب أو المهانة أو انتهاز الفرص علي حد قول الشاعر:

ثب علي الفرصة في موضعها   فهي لا تبقي ولا تستكسب؟

فلقد عاش الدلجي بين أواخر القرن الثامن الهجري وأوائل التاسع الهجري بين ٧٧٠ – ٨٣٨ هـ كما تقول بعض المصادر التاريخية. وعاصر اساسا دولة المماليك الثانية التي تسمي بدولة المماليك البرجية.

وكانت هذه الدولة تمثل حكاما عسكريين أجانب شراكسة علي جانب كبير من الشراسة والغطرسة . كانوا يسيطرون علي الوظائف الإدارية والعسكرية، ويحتكرون التجارة الخارجية وبعض السلع الداخلية كذلك. وكانت مصر في ذلك الوقت مركزا للتجارة العالمية، وكانت لها تجارة واسعة ناجحة مع فرنسا وأسبانيا والجمهوريات الإيطالية والهند والصين. وكانت حدود الدولة تمتد فتشمل مصر والشام، وتسيطر علي قبرص ورودس.

وكان للدولة جهاز إداري علي درجة كبيرة من الدقة. وكانت الثروة وفيرة متكدسة في أيدي هؤلاء الحكام مما أتاح لهم مستوي لا حد له من البذخ والاستمتاع. أما الشعب فكان لا ينال حتي الفتات . حقا لقد أنشأ هؤلاء الحكام الأبنية الدينية والتعليمية والتذكارية التي تعد حتي اليوم من ذخائر القاهرة وآثارها العظيمة الباقية كجامع الغوري والمؤيد وقايتباي

والسلطان حسن وغيرها. إلا أن الشعب كان في أقصي درجات الحرمان والاستغلال والكبت في ظل هذه الدولة البرجية. كان حكامها يعتدون علي الأهالي ويغتصبون دوابهم وممتلكاتهم، وكانوا يتلاعبون بالعملة ويغيرون من موازينها ومعاييرها ليحصلوا علي الأرباح الفاحشة، وكانوا يفرضون الضرائب والمكوس العالية، فعم الغلاء الفاحش وانتشرت الأوبئة والمجاعات وكثرت الفيضانات.

لقد انتشر وباء الطاعون مثلا أكثر من مرة. انتشر مرتين في عهد السلطان بارسباي وثلاث مرات في عهد السلطان قايتباي . وعندما انتشر الطاعون في ظل حكم بارسباي رفض أن يخفض من احتكاره لصناعة السكر وتجارته لاحتياج الأهالي إليه في العلاج، بل استغل الطاعون لمضاعفة أرباحه!

وما أكثر ما كانت تنظم مواكب الإحتجاج من العلماء تارة ومن العامة تارة أخري. وما أكثر ما كانت تقوم الفتن والمنازعات بين الحكام المماليك أنفسهم، ما أكثر ما انتشر فساد، وشاعت أباطيل وقامت مظالم!

كان العصر نهاية مرحلة تاريخية بحق، كان عصر إنهيار وتحلل، انتهي بالدولة أخيرا إلي الوقوع في ايدي العثمانيين .

وفي هذا العصر، وفي هذه الأوضاع القائمة من عزلة كاملة بين الحاكمين والمحكومين، من سيادة التشكك والتربص وفقدان الأمن الاجتماعي، وحرمان الشعب من الكنوز التي كانت تتدفق من التجارة الخارجية والضرائب والمكوس وصور النهب المختلفة، في هذا العصر المضطرب الغريب، ازدهر التاريخ كما لم يزدهر من قبل وازدهر التاريخ الشعبي بوجه خاص.

في هذا العصر جاء عبدالرحمن ابن خلدون زائراً وأقام في القاهرة

وأسس مدرسته. ونبغ من المؤرخين في مصر المقريزي وعبدالرحمن السيوطى والتغربردي وابن أياس وظهرت علي أيديهم مدرسة جديدة في التاريخ فيها أثار من ابن خلدون، من تعاليمه وأفكاره، ولكنها بغير شك تعد رد فعل لمحاولة سكان الأبراج، طمس سكان الحواري والأزقة والكفور.

كانت جهودا خصبة عبقرية لتأريخ الواقع السياسي والاجتماعي والعلمي في مصر من زاوية شعبية وبمنهج علمي، للترد اعتبار الشعب في أيام محنته وتحتفظ له بتراثه وأمجاده.

وكان كتاب الفلاكة والمفلوكون صدي - بطريقة أو بأخري - لمدرسة ابن خلدون، فما أكثر ما نجد في كتاب الفلاكة والمفلوكون من آثار لفكر ابن خلدون سواء في نظرته العقلية الثاقبة، أو في منهجه العلمي التحليلي. ولكن كتاب الفلاكة والمفلوكون هو صدي لهذا العصر أساسا، وهو تعبير فكري عنه، تعبير عن محنة الإنسان ، عن غربته في أرضه، تعبير صادر عن انسان مفلوك ينتصر علي فلاكته بالتأمل العقلي والتحليل العلمي!

لقد عرض الدلجي للفلاكة عرضا علمياً، وبحث أسبابها وحلل عناصرها ووقائعها، وحدد ملامحها، واستطاع بحق أن يكتشف أعراض حالة نفسية مرضية، أو وضع وجودي، لا يقف عند حدود عصره وانما تصور حالة من حالات البشر أينما وجد استغلال واستعباد وقهر ومهانة ، اينما فقد الإنسان انسانيته وتغرب عن أرضه ونفسه وعقله وحقيقته، واستبد به القلق والضجر وتنازعته المحن النفسية والاجتماعية! لقد استطاع الدلجي أن يرسم صورة نموذجية لما يطلق عليه اليوم فى مصطلح الفكر الأوربى الحديث بحالة Alienation.

ولعل كلمة الفلاكة أكثر تعبيرا عن معاني هذه الحالة التي تترجم إلي

لغتنا العربية بالغربة أوالاغتراب عن الجوهر الإنساني، أو الانسلاب أو الاستلاب أو الانسلاخ .. الخ.

أليست الفلاكة كما رأينا حالة من حالات فقدان الإنسان لإنسانيته بسبب الوضع الاجتماعي القائم ؟! فعندما يستحيل الانسان سلعة، عندما يفقد كرامته كانسان، عندما يصبح مجرد شيء ، عندما يقهر ويحتقر ويمتهن، يصبح مفلوكاً!!

ما أكثر أعراض الفلاكة في كثير من أدباء أوربا في أواخر القرن التاسع عشر والعشرين ما أكثر أعراض الفلاكة فى الشاعر فيرلين والشاعر رامبو والشاعر جينيه. وما أكثر أعراض الفلاكة كذلك في كثير من الشخصيات الوجودية في روايات كامو وسارتر. ألا نجد هذه الأعراض نفسها عند الشاعرين العربيين عبدالحميد الديب ومحمد مصطفي حمام! ؟

علي أن المسألة تحتاج إلى مزيد من التأمل والدراسة والمناقشة . ولا شك أن الدراسة النفسية والاجتماعية لكتاب الفلاكة والمفلوكون يمكن أن تفضي إلي نتائج أكثر أهمية وعمقا.

وما أجدرنا ونحن في عصر تكافح فيه الإنسانية كفاحا جماعيا واعيا من أجل تحقيق إنسانية الإنسان، من أجل إلغاء الإستغلال والقهر بأشكاله ومراتبه المختلفة، من أجل إلغاء الفلاكة وتحرير المفلوكين فى كافة أنحاء الأرض، ما أجدرنا أن نحيي هذا الكاتب المفكر الكبير «أحمد بن على الدلجى» الذى إستطاع أن يستخلص من أعماق محنته ومحنة عصره رؤيا نفسية واجتماعية أمنية أصيلة رغم مرارتها وقسوتها.

---

(١) المصور: ٧ أغسطس ١٩٦٤

عبد الرحمن الكواكبى[1]
رائد الفكر الديمقراطى

ولد عام ١٨٤٨ فى مدينة حلب.. كان أبوه الشيخ أحمد الكواكبى أمين الافتاء فى حلب.. وكانت أمه عفيفة بنت مسعود النقيب أمين الافتاء فى أنطاكية.. فقد أمه فى سن الخامسة فكفلته خالته صفية وكانت من شهيرات النساء فى مدينتها انطاكية.. تلقى ثقافته على يد أبيه الشيخ أحمد فى المدرسة الكواكبية التى كانت تسير على نهج الأزهر فى تدريس علوم الدين فى حلب. كان يتقن العربية والتركية والفارسية.. مات فى ١٤ يونيو عام ١٩٠٢ ودفن فى مصر.

لم يكن الطريق يفضى به أبدا إلى راشيا. كانت حلب قد ودعته منذ لحظات وكانت راشيا تنتظر مقدمه قاضيا شرعيا فى محاكمها. أما هو.. فكان قد أختار لنفسه طريقا آخر، طريقاً لم يفصح به لأحد، حتى لمرافقه فى هذا الطريق، «كاظم» أكبر أبنائه. وما كان يستطيع أن يتردد.. فماذا بقى له من العمر كى يتردد؟

وأخذت معالم حلب تختفى وراء ظهره. وتختفى معها أسرة وأبناء أعزاء وتلاميذ، وأخذت تطل ذكريات خمسين عاما من العلم والعمل والنضال.

كان طريقه شاقا ومجهولا.. ولكنه ما كان يستطيع أن يتردد. كان صاحب رسالة.

وما عن خوف أو طمع خلف وراءه حلب وتجنب طريق راشيا. وإنما أراد مدينة أفسح من حلب ومحكمة أفسح من محكمة راشيا ليفصح فيها عن رسالته.

في حلب.. تعلم وتكسب وتقلد عشرات المناصب ومارس عشرات المهن، كان عالما، وكان تاجرا وكان صاحب مشاريع عمرانية وصناعية، كان صاحب أول صحافة سياسية بها، وكان صاحب رسالة.

وأصطدمت رسالته بالولاة العثمانيين، فما تراجع أو جبن. ففي حلب كان الحكم العثماني يمارسه ولاة السلطان عبدالحميد في أبشع صورة من صور الطغيان والاستبداد.

ولكن عبدالرحمن الكواكبي كان يقاوم الطغيان ويعلن غير هياب عن رأيه فيه صريحا، ويحرض الناس على مقاومته. وأخذ الولاة يتآمرون عليه ويسعون لتلفيق التهم ضده.

في البداية لفقت له تهمة التحريض على قتل الوالي.. ثم ما لبث أن ثبتت براءته. فلفقت له تهمة جديدة بإدارة جمعية لقلب نظام الحكم، ودس المتآمرون بين أوراقه أوراقا تدينه بالتآمر على تسليم حلب لدولة أجنبية. وقدم هذه المرة للقضاء بتهمة الخيانة العظمى، وكاد أن ينجح المتآمرون في إصدار حكم عليه، لولا ما بذله أصدقاؤه من جهود لتحويل قضيته إلى محكمة بيروت حيث ثبتت براءته.

وانقضت خمسون عاما من حياته بين استبداد من جانب الولاة، ومقاومة لا تكل من جانبه، وتطلع مستبشر نحو فجر جديد للشعوب الإسلامية، وسنحت له سانحة لمغادرة حلب عندما عين قاضيا شرعيا لراشيا.

فغادر حلب مصطحبا أبنه الأكبر كاظم، ولكنه لم يتخذ راشيا طريقه، بل كان طريقه.. مصر.

وفى القاهرة استقر به المقام، فأخذ ينشر على الناس رسالته فى حماس بالغ، أخذ يكتب المقالات ويلقى المحاضرات، ويؤلف الكتب، ثم قرر أن يقوم بجولة واسعة فى البلاد الإسلامية لمعرفة معالمها، فطاف بسواحل أفريقيا الشرقية والجنوبية، ودخل الحبشة وسلطنة هرر والصومال والتقى بأمرائها ودرس أحوالها الاقتصادية والاجتماعية وتعرف بشبه الجزيرة العربية وزار سواحل آسيا الجنوبية وزار الهند وبلغ جاوة، وطاف بسواحل الصين الجنوبية.

ثم عاد ثانية إلى مصر.

وقبل أن يبدأ فى تدوين مذكراته عن هذه الرحلة الطويلة الغنية توفى فجأة بصورة مريبة للغاية.

كان يجلس فى ١٤ يونيو عام ١٩٠٢ بعد العشاء فى مقهى يلدز بالقرب من حديقة الأزبكية بين جمع من أصدقائه ومريديه، وطلب كعادته فنجانا من القهوة السادة وما أن انتهى من احتسائه حتى أحس بآلام شديدة فى أمعائه، فعاد إلى منزله مع ولده كاظم، واستبد به الألم، فذهب ولده لإحضار طبيب، وعاد فوجد والده قد فارق الحياة.

***

ولقد عبر عبدالرحمن الكواكبى عن فلسفته تعبيرا وافيا فى كتابين : الأول «طبائع الاستبداد» والثانى «أم القرى». ويعتبر الكتاب الأول نقدا للحكومات الإسلامية أما الكتاب الثانى فيعتبر نقدا للشعوب الإسلامية.

فى كتابه الأول «طبائع الاستبداد» يحدد الكواكبى الحكومة الاستبدادية بأنها الحكومة المطلقة العنان التى تتصرف فى شئون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب.

ويقول أن الحكومات ميالة بطبعها إلى الاستبداد لا يصدها عنه إلا وضعها تحت المراقبة الشديدة ومحاسبتها إلا قوة الرأى العام وعظمة سلطانه، ويدرس فى كتابه هذا، العلاقة بين المستبد والدين فينتهى إلى أن الاستبداد فى السياسة مستمد من الاستبداد فى الدين، وأن كثيرا من الأديان ثبت فى نفوس الناس الخشية من قوة عظيمة لا تدركها العقول وتهددهم بالعذاب ثم تدعوهم إلى التذلل لرجال الدين طلبا للغفران. والمستبدون فى السياسة يستعينون بالطريقة نفسها فهم يرهبون الناس فلا يجد الناس بدا من التذلل لهم. ثم يقول الكواكبى أن الإسلام لا ينطبق عليه هذا القول لأنه مبنى على قواعد الحرية السياسية، فالإسلام لا يعرف سلطة دينية ولا منزلة خاصة لرجال الدين وإنما يدعو للشورى بين الناس.

ثم يبين الكواكبى أن الحاكم المستبد يخشى العلم وترتعد فرائصه من الفلسفة العقلية وغيرها من العلوم التى تنير الدنيا وتنير النفوس على المظالم وتعرف الإنسان ما هو الإنسان وما هى حقوقه وكيف يطلبها وكيف ينالها وكيف يحفظها، ويدرس الكواكبى الاستبداد فى مظاهره المختلفة : الاستبداد الأخلاقى والاستبداد التربوى والاستبداد المالى ويكتشف الرابطة الوثيقة بين الاستبداد وبين الحياة الاقتصادية فيطالب برفع مستوى المعيشة وتحديد الملكية.

وينتهى الكواكبى إلى تقرير أن الاستبداد يمنع التطور والترقى سواء الجسدى منه أم النفسى أم الاجتماعى ويدعو إلى التخلص من الاستبداد بتعليم الشعب وتحميسه.

أما كتابه الثانى «أم القرى» فقد ألفه فى صورة فريدة تذكرنا بمحاورات أفلاطون. ففى هذا الكتاب يستعرض ما يشبه محضر اجتماع جمعية إسلامية تخيل الكواكبى انعقادها فى مكة فى ١٥ من ذى القعده

عام ١٣١٦ وحضرها ممثلون من مختلف الأقطار الإسلامية.

وفي أول الاجتماع تتخذ الجمعية لنفسها منهجا للعمل يتلخص فى أمرين الأول : سرية الاجتماع، والثانى : تناسى الاختلافات فى المذاهب واتحاد الكلمة.

ثم يحدد الاجتماع له برنامجا عاما يتلخص فى دراسة أمراض الشعوب الإسلامية وكشف أسباب علاجها. واختار المجتمعون لرئاسة الجلسة ممثل مكة واختاروا لسكرتيريتها السيد الفراتى ويبدو أنه الكواكبى نفسه.

وتبدأ الجلسة بكلمة من الرئيس يشخص فيها المرض الذى أصيب به المسلمون فى جميع أقطار الأرض لا يسلم منه إلا أفراد شذاذ.

ثم يأخذ المجتمعون فى بحث أسباب هذا المرض فيذهبون فى هذا مذاهب شتى. وبعد أثنى عشر اجتماعا ينتهى المجتمعون إلى الاتفاق على أسباب ثلاثة لهذا المرض يلخصها سكرتير الجلسة فى نهاية الجلسة.

أولا : أسباب دينية : مثل عقيدة الجبر وترك السعى والعمل وعدم المطابقة بين العمل والقول فى الدين، واعتقاد منافاة العلوم العقلية للدين والغفلة عن حكمة الجماعة فى الجمعة والحج.

ثانيا : أسباب سياسية : أهمها السياسة الخالية من المسئولية، وحرمان الأمة من حرية القول والعمل، وفقدان الأمن والأمل وفقد العدل والتساوى فى الحقوق بين طبقات الأمة وميل أولى الأمر للعلماء المدلسين واعتبار العلم صدقة يحسن بها الأمراء على الخاصة.

ثالثا : أسباب خلقية : منها الاستغراق فى الجهل والارتياح إليه واستيلاء اليأس على النفوس والإخلاد إلى الخمول وفساد التعليم وفساد النظام المالى وإهمال طلب الحقوق العامة وتفضيل الوظائف على الصنائع والتباعد عن المداولات فى الشئون العامة.

ثم أضاف سكرتير الجلسة إلى هذه الأسباب أسبابا أخرى هى : الغفلة عن تنظيم شئون الحياة وعدم توزيع الأعمال توزيعا عادلا وعدم العناية بتعليم النساء وتهذيبهن.

وقبل انفضاض الاجتماع اقترح المجتمعون انشاء جمعية دائمة تتألف من مائة عضو للاشراف على تنفيذ برنامج الجمعية وتوصياتها واتفقوا على أن يكون مركز الجمعية المؤقت مصر لتقدمها فى العلم والحرية.

***

وعلى الرغم من الجو الدينى لكتابى عبدالرحمن الكواكبى فإن المضمون الحقيقى لدعوته الإسلامية مضمون قومى خالص. فالواقع أن الدعوة إلى الوحدة الإسلامية فى القرن التاسع عشر كانت دعوة إلى الوحدة الوطنية أساسا، فكان الأفغانى مثلا يدعو المسلمين إلى التمسك بدينهم وبوحدة كلمتهم لمواجهة المستعمر البريطانى. وباسم هذه الوحدة الاسلامية كان يوحد بين نضال المصريين والسودانيين والهنود وبقية المناضلين داخل اطار الامبراطورية العثمانية فى معركة موحدة ضد الاستعمار البريطانى. وكان يرى بحق أن إضعاف العصبية الدينية يقطع الرابطة التى تجمع بين الشعوب الإسلامية ويمكن الاستعمار منهم.

وكان هذا المفهوم الدينى للوطنية سائدا طوال القرن التاسع عشر، وكان الزعيم الوطنى مصطفى كامل أوضح السياسيين رأيا وأشدهم عنفا فى الدفاع عن هذا المفهوم فى المرحلة الأولى لنموه السياسى وكان هذا هو سر حماسه البالغ فى تمجيد السلطنة العثمانية لارتباط الخلافة الإسلامية بها.

وكانت الوحدة الإسلامية عند الكواكبى تتضمن نفس هذا المفهوم الوطنى، ولكنه كان يختلف عن مصطفى كامل فى تقديره للخلافة الإسلامية ممثلة فى السلطان العثمانى، وكان يطالب بفصل الخلافة الدينية

عن السلطنة العثمانية، وقصر الخلافة الإسلامية على العرب، وكان مصطفى كامل يناهض هذا الرأى ويرى فيه إضعافا للسلطنة العثمانية يؤدى بالضرورة إلى إضعاف الوحدة الإسلامية. وكان يتهم الانجليز بترويج هذا الرأى.

على أن المهم أن نذكر أن الدعوة إلى الوحدة الإسلامية فى القرن التاسع عشر كانت تتضمن مفهوما وطنيا، متطورا، ولم تكن اتجاها دينيا خالصا، تماما كالدعوة إلى الوحدة العربية اليوم التى لا تتضمن مفهوما دينيا وعنصريا بل هى وحدة مصالح ووحدة نضال قومى ضد عدو مشترك.

ولهذا يعتبر عبدالرحمن الكواكبى المفكر الحلبى المسلم من رواد الحركة الوطنية العربية ومن ركائز قوميتنا العربية ومن أوائل المشرحين لمجتمعنا العربى والمشخصين لأمراضه والموجهين لحركته الصاعدة.

تحية لذكرى عبدالرحمن الكواكبى الرائد الوطنى العظيم.

وتحية لحلب.. المدينة العزيزة التى أنجبته.

---

(١) جريدة المساء: ١٤ مارس ١٩٥٧

الشيخ على عبد الرازق[1]
الإسلام وأصول الحكم

منذ ما يقرب من أربعة أشهر، طرقت باب الشيخ على عبدالرازق، أتعرف فى شخصيته على ملامح من فكرنا الحديث، وأستأذنه فى إعادة طبع كتابه الإسلام وأصول الحكم الذى صادره الملك فؤاد وسلطة الاحتلال البريطانى منذ واحد وأربعين عاما.

وجدته شيخا وقوراً تزيد سنه على الخامسة والسبعين، ولكنه متماسك البناء، يقظ الفكر حاسم الرأى، يمتلك ناصية الحديث فى دماثة خلق، وخفة روح، وإن لم يخل من حدة فى الطبع.

قال لى متهللاً :

أما زلتم تذكرون هذا الكتاب؟

فأجبت : إنه من التراث الباقى لفكرنا العربى الحديث.

وسألنى فى لهجة لا تخلو من التشكك : ولماذا تريدون إعادة طبعه؟

واجبته : إننا نحرص على إحياء تراثنا القديم. ونحرص كذلك على ابراز تراثنا الحديث، حتى نحدد بهما معا بعض ملامح فكرنا العربى.

وأضفت : أن جيلنا يدين لكتابك بالكثير، لما يتضمنه من منهج علمى

وفكر ناضج وموقف جسور.

وواصل الشيخ على عبدالرازق تساؤله المتشكك :

ولماذا لا تطبعونه من تلقاء انفسكم؟ لماذا تستأذنوننى؟

فأجبته : إننا نفعل هذا احتراماً لشخصك ولجهدك، ولعلنا نأمل كذلك أن تكتب مقدمة للكتاب، تسرد لنا فيها قصة المعركة التى صاحبت صدوره ومصادرته ... بهذا يخرج الكتاب فى اطار قديم جديد معا.

وأحسست إحساسا غامضا أن الشيخ يتردد فى قبول اقتراحى، دون أن يصرح بذلك.

وراح يقص على ما لاقاه من عنت واضطهاد بسبب هذا الكتاب.

كان قاضيا بمحكمة المنصورة آنذاك، وكان يحمل شهادة العالمية من الازهر فحورب فى عمله، واجتمعت عليه هيئة كبار العلماء، وجردته من العالمية، ولولا أنه من أسرة غنية لتضور جوعاً.

وسكت الشيخ على عبدالرازق طويلاً ثم قال لى فى مرارة وحزن :

أتعرف أنهم كادوا أن يطلقونى من زوجى؟

وقلت : لهذا الحد! فقال :

على أنى لحسن الحظ لم أكن متزوجاً حينذاك. فضاعت عليهم الفرصة!

وأبصرت فى ملامح الشيخ على عبدالرازق وفى حديثه سنوات طويلة من العزلة والاضطهاد، وأحسست أن هذه السنوات الطويلة لا تزال تلاحقه بأشباحها السوداء.

ولهذا لم يفاجئى عندما انتهى من حديثه الطويل عن الماضى قائلا فى حسم: اطبعوا الكتاب كما تشاؤون، ولكن دون استئذانى.

ما أريد أن أحمل أى مسئولية فى ذلك. وقلت فى مودة :

ولكنه كتابك يا سيدى، كتابك الجدير بالفخر والاعتزاز .. هل تتخلى عنه؟ وأجابنى :

لا .. لست اتخلى عنه، ما تخليت عنه أبداً. على أنى لست مستعداً أن ألاقى بسببه أى أذى جديد. ما عدت استطيع ذلك . كفانى ما لاقيت.

وقلت له : لقد انتهى ذلك العهد البغيض. ولن تلقى اليوم ولن يلقى كتابك غير التكريم والتقدير والإشادة، من المفكرين ومن الدولة على السواء.

فأجابنى : من يدرينى، من يدرينى، أريد توكيداً من الدولة، أريد ضماناً.

وقلت له : إن واقعنا الفكرى والاجتماعى الجديد هو خير ضمان .. وهز رأسه قائلا :

لم أعد أحتمل أى مغامرة جديدة .. من يدرى .. اطبعوا الكتاب على مسئوليتكم، ولا تطلبوا منى أذنا بغير ضمان أكيد اطمئن اليه.

وخرجت من لقائى به، وقلبى مفعم بمشاعر شتى من التقدير والاشفاق والحزن.

لقد رأيت فى هذا الشيخ الجليل بقايا جرح كبير من جراح العهد الماضى، ما زال يسيل خشية ومرارة وعزلة رغم تعاقب السنوات وتغير الأوضاع.

ورحت أبحث عن وسيلة أملأ بها نفسه بالطمأنينة والرضا.

ثم شغلنى السفر إلى الخارج عن هذه القضية، وعندما عدت من سفرى، وعاودت الأهتمام بها، فاجأتنى الأنباء بوفاة الشيخ على عبدالرازق، وأحسست فى نفسى بغصة. تمنيت أن يخرج الكتاب فى حياته، ليكون معنى من معانى الوفاء والعرفان بالجميل، يقدمه جيلنا المعاصر لهذا الجيل السابق الذى مهد لنا الطريق.

وكتاب الإسلام وأصول الحكم هو بحق أحد معالم ثورتنا الفكرية فى الربع الأول من هذا القرن.

ويقف هذا الكتاب إلى جانب طائفة من الكتب كان لها أعمق الأثر فى صياغة ملامح فكرنا الحديث، لعل من أبرزها وأنضجها كتاب فى الشعر الجاهلى لأستاذنا الدكتور طه حسين الذى صدر عام ١٩٢٦ بعد عام واحد من صدور كتاب الإسلام وأصول الحكم ومصادرته. ولقد لاقى كتاب الدكتور طه حسين نفس المصير الذى لاقاه كتاب الشيخ على عبدالرازق.

وكتاب الشيخ على عبدالرازق - كما يقول فى عنوانه - بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام. على أنه فى الحقيقة لا يقف عند هذا الموضوع فحسب، إنه يبحث فى الخلافة ويدحضها باعتبارها بدعة لا تنتسب إلى جوهر الدين الإسلامى فى كثير أو قليل، ولكنه إلى جانب ذلك يعرض للحكم الملكى، فيدينه، ويفضح حقيقته الاستبدادية، ويحذر من مغبته على حياة الناس المعيشية والفكرية على السواء. على أن الكتاب فضلا عن ذلك دعوة جهيرة واعية إلى الأخذ بالحياة المدنية المتحضرة، التى تقوم على استلهام روح الفكر العلمى، والخبرة الإنسانية العلمية.

أما الموضوع الأول فيعالجه الشيخ على عبدالرازق بروح المؤمن المسلم، المتمكن من مصادر الشريعة الإسلامية وأصولها، المتفهم لأوامرها ونواهيها، فى غير جمود أو تزمت.

إنه يؤكد منذ البداية أن الشريعة لم تعترف بوجود الخلافة أو الإمامة. فليس هناك نص فى القرآن أو الحديث يشير إلى الخلافة كنظام للحكم يلتزم به المسلمون فى تصريف شئونهم. ولم يكن لرسول الله عليه السلام شأن فى الملك السياسى، بل خلى عهده من مظاهر الحكم وأغراض الدولة.

فلم يكن هناك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاة ولا قضاة ولا ديوان لإدارة شئون الدولة، أو ميزانية للصرف على وجوهها المختلفة. وما أكثر الآيات الدالة على أن النبى كان رسولاً لا يتجاوز عمله السماوى حدود البلاغ المجرد من كل معانى السلطان. وما أنت عليهم بوكيل فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر وما ارسلناك إلا مبشراً ونذيراً .

والوحدة التى قامت زمن النبى لم تكن وحدة سياسية بأى وجه من الوجوه كما يقول الشيخ على عبدالرازق، ولا كان فيها معنى من معانى الدولة والحكومة، وإنما كانت وحدة دينية خالصة من شوائب السياسة.. كان الخضوع للنبى خضوع عقيدة وإيمان، لا خضوع حكومة وسلطان. ولهذا لا توجد بعده زعامة دينية. ومات النبى دون أن يعين من بعده خليفة، أو يحدد نظاماً للحكم. وما كان حكم الخلفاء من بعده إلا حكماً يقوم على الملك والسلطان، وهو حكم مدنى وليس خلافة للنبى فى رسالته الدينية، ولا أدل على ذلك من أن الذين رفضوا مبايعة أبى بكر لم يصبحوا كافرين مرتدين عن العقيدة.

إن الخلافة إذن ليست زعامة دينية، بل هى شكل من أشكال الحكم المدنى، يحاول البعض أن يكسبه الثوب الدينى، تمكينا وتدعيماً له.

وما أكثر من حاولوا بهذا الثوب الدينى إخفاء ما وراءه من بطش واغتصاب واستبداد. والتاريخ الإسلامى منذ الفتنة الكبرى فى عهد عثمان حتى الخلافة العثمانية فى الاستانة حافل بالأمثلة.

كانت الخلافة طوال هذه العصور حكما استبداديا غاشما يقوم على القهر والتعسف.

على أن الدين براء من هذا كله.

ولم تكن إثارة الشيخ على عبدالرازق لهذه القضية خالية من المضمون

السياسي المباشر. ففي هذه السنوات كان مصطفى كمال أتاتورك قد أسقط نظام الخلافة في تركيا، فتسلمها الانجليز، وراحوا يبحثون لها عن عرش يظللونه بظلها حتى يتمكنوا من بسط نفوذهم وسيطرتهم على العالم الاسلامي كله من ورائها. فأختاروا الملك فؤاد الجالس حينذاك على عرش مصر، وراحوا يتحايلون على تنصيبه خليفة للمسلمين. ولعل هذه المحاولة القديمة لا تختلف كثيراً عن المحاولة الأمريكية الجديدة لاقامة حلف اسلامي بزعامة ملك جديد هو فيصل لتحقيق الهدف نفسه وإن اختلفت الأشكال والملابسات.

ولهذا كان تصدى الشيخ على عبدالرازق لتلك القضية الفقهية تصديا سياسيا في المحل الأول، ولهذا كذلك ثار الانجليز وثار الملك فؤاد، وقامت قيامتهما على كتاب الشيخ على عبدالرازق.

على أن الكتاب كما أشرنا من قبل لم يقف عند تلك الحدود التى ذكرناها إنما تعرض كذلك بصورة مباشرة للنظام الملكي نفسه فهو يقول في مستهل كتابه إن ذلك الذى يسمى عرشا لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم، وإن ذلك الذى يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر ولا قوة إلا بما يغتال من قوتهم ولا عظمة ولا كرامة إلا بما سلب من عظمتهم وكرامتهم . ويقول وإنه لطبيعي كذلك في الملك أن يكون عدوا لدود لكل بحث ولو كان علميا يتخيل أنه يمس قواعد ملكه..

ثم يقول في موضع أخر تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، اضلوهم عن الهدى، وعموا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين وباسم الدين أيضا استبدوا بهم وأذلوهم وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة وباسم الدين خدعوهم وضيقوا عقولهم .

وما كان أشجع هذه الكلمات وأوعاها فى وجه النظام الملكى فى بلادنا فى ذلك الوقت.

على أن الكتاب - كما أشرنا كذلك من قبل يتضمن جانبا ثالثا لا يقل خصوبة وجدية عن هذين الجانبين إنه الدعوة الواضحة الجهيرة إلى التأمل العقلى، والخبرة العملية والرؤية الموضوعية فى معالجة الشئون المدنية

انه يقرر فى مستهل كتابه أن المغامرة فى بحث هذا الموضوع قد تكون مثارا لغارة يشنها أولئك الذين لا يعرفون الدين إلا صورة جامدة، ليس للعقل أن يحوم حولها، ولا للرأى أن يتناولها ثم هو يحدد منهج بحثه العلمى تحديداً دقيقاً فى قوله : إن احتمال جهلنا ببعض الحقائق لا ينبغى أن يمنعنا من الوثوق بما علمنا بها، واعتبارها حقائق علمية، نبنى عليها الأحكام، ونقيم المذاهب، ونبين بها الأسباب، ونستخلص منها النتائج، حتى يظهر لنا ما يخالفها ويثبت ثبوتاً علميا . ثم يشير بعد ذلك إلى العلاقة بين الدين والتنظيم المدنى للحياة قائلا : إن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين، لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب أو إلى قواعد الحرب أو هندسة المبانى وآراء العارفين . ثم يختتم كتابه بهذه الدعوة الواعية : لاشئ فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا اليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم .

هذه هى الأركان الثلاثة الأساسية لهذا الكتاب الجليل. إنه يفصل بين الدين وبين دعوة الخلافة والحكم المدنى الذى يستغل الدين للبطش والاستبداد. وهو يفضح الحكم الملكى الاستبدادى ويبين مفاسده وشروره،

وهو يدعو إلى إقامة الحكومة المدنية على أساس من العقل والخبرة لصالح البشر أجمعين.

والكتاب فى إطاره التاريخى فى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، يعد تعبيراً بالغ الجدية والجسارة على الوعى العلمى والموضوعية الفكرية.

وما أكثر ما ثار حول هذا الكتاب من معارك فكرية، لقد انقسم المفكرون المصريون فى ذلك الوقت بين مؤيد للكتاب، مدافع عنه، وبين ساخط عليه رافض لحججه، وكان على رأس الساخطين الرافضين الشيخ محمد الخضر حسين الذى كتب كتاباً فى الرد عليه بعنوان نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم . على أن كتاب الشيخ محمد الخضر حسين، كان يغلب عليه التملق للملك فؤاد والتأييد لملكه. ولم تكن حجته فى معارضة كتاب الشيخ على عبدالرازق، على مستوى لائق من التماسك والعمق. وكان الحزب الوطنى وحزب الوفد من الساخطين الرافضين كذلك للكتاب. ولكن سخطهما وغضبهما كان جزءا من صراعهما السياسى مع حزب الأحرار الدستوريين الذى كان ينتسب اليه الشيخ على عبدالرازق، والغريب أن يصدر هذا الكتاب من رجل من رجال الحزب الأحرار الدستوريين الذى كان يشارك فى الحكم فى ذلك الوقت متحالفاً مع حزب الاتحاد فى ظل حكومة برأسها زيور، توقف الدستور وتفرض على الشعب حكم الاستبداد والطغيان والبطش. والغريب كذلك أن يتصدى للدفاع عن هذا الكتاب كوكبة من كتاب جريدة السياسة الأسبوعية جريدة حزب الأحرار الدستوريين كذلك. ولعل من ابرز هؤلاء الكتاب الدكتور طه حسين، والدكتور محمد حسين هيكل والدكتور منصور فهمى والأستاذ ابراهيم عبدالقادر المازنى.

ولقد انفجرت بسبب مصادرة هذا الكتاب أزمة فى التآلف الوزارى

نفسه.

طلب الملك فؤاد من عبدالعزيز فهمى وزير الحقانية فى تلك الوزارة أن يفصل الاستاذ على عبدالرازق من القضاء بعد أن صدر قرار هيئة كبار العلماء بادانته، فتلكأ الأستاذ عبدالعزيز فهمى فى تنفيذ ذلك، بل أحال الموضوع إلى قلم قضايا الحكومة لإبداء الرأى. فأقيل عبدالعزيز فهمى من الوزارة، وتأزم الموقف فى حزبه وسرعان مااستقال زميلاه الاخران فى الوزارة.

ولقد كشفت هذه الأزمة عن صراع جاد داخل حزب الأحرار الدستوريين نفسه، بين مؤيد للكتاب، وسأخط عليه.

على أن معركة الكتاب الحقيقية كانت المعركة الفكرية على صفحات مجلة السياسة الأسبوعية.

ولعل هذه المعركة تثير موضوعاً من أخصب الموضوعات وأعقدها فى تاريخنا الحديث. فكيف نفسر صدور هذا الكتاب الذى يدعو إلى حرية الفكر عن واحد من رجال حزب الأحرار الدستوريين، بل كيف نفسر كذلك موقف هذه الكوكبة من الكتاب الأحرار الذين تصدوا للدفاع عن الكتاب فى مجلة هذا الحزب.

ولقد تناول هذا الموضوع منذ سنوات بعيدة الصديق الاستاذ أحمد بهاء الدين فى مقال ممتع عن هذا الكتاب. وانتهى فيه إلى تفسير موضوعى سديد لهذه الظاهرة الغريبة. لقد فرق بين الحرية كعقيدة اجتماعية والحرية كمنهج فكرى . أما الحرية كعقيدة اجتماعية فهى أساس لتحديد النظم والحقوق والواجبات، ويختلف باختلافها أشكال الحكم ونظم الحياة الاجتماعية والسياسية عامة. أما الحرية كمنهج فكرى فهى موقف فلسفى عام يؤمن به أفراد قليلون ممن حصلوا قسطا عاليا من الثقافة الرفيعة.والحرية بهذا المعنى عندهم حق انسانى يتمتع به السادة والممتازون.

وبهذه التفرقة يفسر التناقض الخطير بين موقف حزب الأحرار الدستوريين من الحريات الاجتماعية والسياسية للشعب، إنهم يرفضونها، بل يشاركون في النظم الاستبدادية غير الدستورية. ولكنهم في الوقت نفسه متحمسون للحرية كمنهج فكرى عام للخاصة منهم، دون ارتباط بين هذه الحرية الفكرية، وبين الحرية الاجتماعية والسياسية.

ولعل هذا التفسير أن يغطى جانباً كبيراً من الظاهرة، ولكنه قد يحتاج إلى إضافة، لو تعمقنا في الطبيعة الاجتماعية لحزب الأحرار الدستوريين، التي لامسها التفسير السابق لمسا سريعاً. إن حزب الأحرار الدستوريين هو الامتداد الاجتماعي والسياسي لحزب الأمة الذى تشكل عام ١٩٠٦ والذى حدد الأستاذ لطفى السيد أهدافه العامة على النحو التالى : هناك سلطتان أساسيتان في المجتمع المصرى، هما سلطة فعلية هى الاحتلال البريطانى وسلطة شرعية هى السراى.وينبغى أن تقوم بين هاتين السلطتين سلطة ثالثة هى سلطة الأمة، متعاونة معهما، باحثة لنفسها عن مكانة بينهما. وتتمثل سلطة الأمة عند لطفى السيد فيمن يسميهم سراة البلاد وأعيانها . لم يكن حزب الأحرار الدستوريين إلا إمتداداً فكرياً وسياسياً لهذا الخط القديم الذى حدده لطفى السيد ... وكان يمثل من الناحية الاجتماعية كبار ملاك الأراضى أساساً. مع عدد من الرأسماليين، المندمجى المصالح مع كبار الملاك. وكان حزب الأحرار الدستوريين يسعى إلى سلطة ثالثة بين سلطة الاحتلال وسلطة السراى، وفى إطار الوضع الاجتماعي والاقتصادى القائم حينذاك.

ولعلنا بهذه الإشارة السريعة أن نتبين معنى الحرية التى كان يرفع لواءها هذا الحزب وطبيعة الصراع حول هذا المعنى داخل صفوفه.

كانت الحرية التى يدعو اليها هى حرية الحركة له بين السلطتين

القائمتين. إنها حرية للفئات التى يمثلها فى حدود التحالف والتعاون بين هاتين السلطتين. حرية المشاركة فى السلطة، حرية التعبير عن مصالح تلك الفئات، لا حرية الشعب من الاحتلال ولا ديمقراطيته فى مواجهة مستغليه. وإذا كان الصراع داخل صفوف الحزب حول معنى هذه الحرية وحدودها يعبر عن الطبيعة الاجتماعية المزدوجة إلى حد ما لهذا الحزب، فإن التعبير عن هذه الحرية الفكرية والمعركة التى أحتدمت بشأنها كان تعبيراً عن الجانب الأرقى والأنضج والأكثر تطوراً فى هذه الطبيعة. على أنها على أية حال – كما ذكرنا – حرية فكرية خالية من المضمون الاجتماعى التقدمى. منفصلة عن المصالح الأساسية لجماهير الشعب.

وبرغم هذا كله فإنها كانت تتضمن معنى تقدمياً وإيجابياً عاماً فى إطار الملابسات العامة للمجتمع المصرى فى ذلك الوقت.

على أن معركة الحرية هذه لم تدم طويلاً فى صفوف حزب الأحرار الدستوريين. فسرعان ما تم الاستقطاب الفكرى داخله. وغلب عليه التمثيل الكامل لكبار الملاك. وصمت الشيخ على عبدالرازق ولا أدرى فلعل منح الباشوية بعد ذلك كان ثمناً لهذا الصمت. وخرج الدكتور طه حسين من صفوف حزب الأحرار الدستوريين ليواصل معركة الحرية الفكرية ومعركة الديمقراطية فى إطار حزب الوفد على مستوى جديد.

وليس يعنينا هنا أن نتعمق بدراسة هذه المرحلة الخصبة من تاريخنا، وما أجدرها بذلك، وإنما نكتفى بهذه الإشارة السريعة التى تصور الخلفية الاجتماعية لهذا الكتاب الجليل الذى يمثل برغم كل شئ أحد الملامح البارزة فى حياتنا الفكرية الحديثة. إنه فصل عزيز من تراثنا النضالى من أجل الحرية، مهما كانت حدوده وغاياته.

وما أجدر هذا الكتاب أن يعاد طبعه، مصحوباً بدراسة لمختلف المعارك

الفكرية التى ثارت حوله، وللإطار التاريخى والاجتماعى الذى نبت فيه.

إن هذا العمل سيكون جانباً من مهمة أكبر تقع على عاتق جيلنا المعاصر لتحديد الملامح الاساسية لفكرنا العربى الحديث. وسيكون هذا العمل الذى يقوم به جيلنا - كما ذكرت فى البداية - عرفانا بالجميل لواحد من المفكرين الشجعان الذين مهدوا لنا الطريق.

(١) المصور: ٧ أكتوبر ١٩٦٦

الشيخ أمين الخولى[1]
رائد الفن والحياة

ما جلست قط إلى أمين الخولى بل لعلى ما التقيت به قط غير لقاء عابر مرة أو بعض مرة. على أنى ما تأملت حياتى العقلية خلال العشرين سنة الماضية إلا وجدت هذا الشيخ الجليل فى فكرى وفى قلبى، استاذاً ومعلماً ورائداً ونموذجاً عظيماً للمفكر والانسان والمواطن.

كنت أتابعه من بعيد فى الجامعة، أستاذاً شامخ الرأس، نبيل القامة، مهيب الطلعة، فيه اعتداد وحزم، يجمع فى زيه وفى سمته بين القديم والجديد، بين الوقار والحيوية.

وكنت أقترب منه دائماً فى كل ما يكتب على ندرة ما يكتب، وكنت اقترب منه دائماً فى مناقشاته للرسائل الجامعية. وكنت أتأمل فيه دائماً الذهن الثاقب، والذكاء اللامع، وأحس فى كلماته دائماً نهراً يتدفق اصالة وعمقاً وتجدداً.

وكنت أحمل له دائماً الاكبار العميق والمحبة الغامرة. وكنت لا أراه فى شخصه وفى كتاباته وفى مناقشاته فحسب، بل كنت أراه كذلك فى

تلاميذه، في جيش المعرفة على حد تعبيره، الذى نجح فى حشده وتعبئته فى أكثر من ركن من أركان حياتنا الثقافية المعاصرة. بل لعلى رأيته فى تلاميذه أكثر مما رأيته في شخصه. فلقد كان أمين الخولى من جيل الأساتذة العظام الذين يلهمون بشخصياتهم، فتتألف من حولهم المذاهب والمدارس والاتجاهات.

أذكر أننى قرأت له كتابه العظيم فن القول منذ أكثر من خمسة عشر عاماً، وما زال هذا الكتاب حتى اليوم يملأ نفسى لا بمنهجه العلمى الدقيق فحسب، ولا بنتائجه الباهرة فحسب، بل بشخصية كاتبه، بكلماته وتعابيره وجمله كذلك! وما أكثر ما أحسست بهذا الكتاب، فكراً ومنهجاً وتعبيراً وأسلوباً عند كثير من تلاميذه ومريديه. وما أكثر ما أحسست بأمين الخولى يتحدث ويفكر ويحاور عندما أنصت إلى بعض تلاميذه ومريديه! وهكذا كان أمين الخولى، مفكراً وصاحب دعوة، يتحلق حوله المريدون، يأخذون عنه ويتشبهون به، وينهجون نهجه.

ولكن ... ماذا كان يدعو إليه أمين الخولى؟

كان أمين الخولى يدعو ببساطة إلى الحياة، لا شئ غير الحياة، مصدراً لكل قيمة، ولكل فكرة، وهدفاً لكل قيمة ولكل فكرة، من الحياة ومن أجل الحياة، هذه هى خلاصة فلسفته. ولعلنا لو بحثنا عن أكثر الكلمات شيوعاً فى كتاباته وأحاديثه لوجدنا كلمتى الحياة و الحيوية لا حق ولا صدق فى نظرة إلا ما ينتسب إلى الحياة، وما يتصف بالحيوية. ولست أغالى إن أطلقت على فلسفته هذه اسم النظرة الحيوية فهكذا كانت نظرته إلى كل شئ، النحو،البلاغة، والأدب، والفن، والدين.والحيوية عنده ليست نسبة إلى الحياة فحسب وإنما هى كذلك تعبير عن الفاعلية فى الحياة نفسها!

لم يكن أمين الخولى مفكراً منعزلاً، بل كان داعية، حقا، لم يخرج فى دعوته عن حدود البلاغة والتفسير والأدب. ولكنه فى هذه الحدود نفسها كان داعية إلى ما هو أفسح من هذه الحدود.

كان داعية إلى الحياة، إلى التجدد، إلى التقدم الاجتماعى والحضارى.

فى كل ما انتهى إليه من نتائج، كانت الدعوة إلى الحياة نقطة بداية ونقطة نهاية كذلك. هكذا درس النحو، ودرس البلاغة، ودرس التفسير ودرس الأدب، وناقش قضايا اللغة. وبهذا النهج، كان استاذا فى الجامعة لا يهتم بتدوين المحاضرات، وتلقين المعلومات، بقدر ما يهتم بصناعة النفوس وتوجيه الضمائر، وبناء القيم.

وبرغم تنوع كتاباته واختلاف موضوعاتها، فإن هذه الكتابات تكاد تكون بناء متناسقاً متجانساً يضمه معنى واحد، ويحركه هدف واحد، هو الحياة وهو تجديد الحياة.

وكان مبحث البلاغة نقطة بدايته. وفى كتابه فن القول نجد الخطوط الأساسية لفلسفته البلاغية.

فى هذا الكتاب راح يتخلى عن القيم البلاغية الشكلية القديمة ويضع أسس البلاغة الجديدة، المرتبطة بواقع الحياة وتجاربها. إن البلاغة ليست كما كان يقول القدماء أحترازاً من الخطأ ولا تجنباً للتعقيد المعنوى، ولا إدراكاً لوجوه التحسين.

وإنما البلاغة كما يقول أمين الخولى مادة من مواد النهوض الاجتماعى، تتصل بمشاعر الأمة، وترضى كرامتها الشخصية، وتساير حاجتها الفنية المتجددة .

وهو يقول فى هذا الكتاب :

أردت لأقيم الرأى فى البلاغة وإصلاحها على أساس من الواقع المجرب والمنتفع بخبرة من حولها من الأمم، المستفيد من التقدم الإنسانى والرقى الاجتماعى .

وهو يهدف من وراء تجديد البلاغة إلى غاية حيوية قومية، تجدى على الحياة، وتسعد الأمة، وتستجيب لنهضتها الحرة الجادة . خلاصة الأمر عنده أن درس البلاغة لا يقف عند الحدود الشكلية الخالصة، وإنما يهتم بالحياة فعلاً فيها وانفعالاً بها.

وهذا الرأى هو الذى استند إليه أمين الخولى عندما حدد أسس مدرسته الأدبية مدرسة الفن والحياة منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً ربط فيها بين الأدب والحياة، وفسر الأدب بانه تعبير عن الحياة.

وقد أتخذ هذا التفسير الحيوى للأدب معنى خاصاً أحياناً هو التفسير النفسى للأدب فدعا أمين الخولى منذ سنوات مبكرة إلى علم نفس أدبى، يكون فيه الأديب وسيلة لتفسير الأدب، كما يكون فيه الأدب وسيلة لتفسير الأديب. إلا أنه لم يقف فى فهمه للتفسير النفسى للأدب عند حدود العامل الواحد، أى إتخاذ الدراسة النفسية وحدها سبيلا للتفسير الأدبى، بل اتسع منهجه وخاصة فى دراساته الأخيرة، فشمل الجوانب الجمالية والاجتماعية من التجربة الإنسانية.

ثم اتجه أمين الخولى بعد ذلك إلى تطبيق منهجه الحيوى على تفسير القرآن. ولقد كانت مدارس التفسير المختلفة، تقف عادة عند حدود الاعجاز اللغوى للقرآن. فتقدم أمين الخولى بكشف أسرار الإعجاز النفسى، أى كشف القيم النفسية للإعجاز القرآنى . لعلنا نجد بدايات هذا المنهج عند الزمخشرى فى كشافه ولكن أمين الخولى وضع فى الحقيقة أسس هذه

المدرسة الجديدة فى التفسير النفسى للقرآن، التى راح يطبقها عشرات من الكتاب والدارسين من بعده.

ويتجه أمين الخولى كذلك إلى تطبيق منهجه الحيوى على الدين نفسه. فحرص على ابراز الطابع التقدمى المتجدد للدين، مزيحاً عن وجه الدين كل ما يراد له من جمود وتخلف.

ولهذا عرض أمين الخولى فى كتابه المجددون فى الإسلام لضرورة التجديد الدينى فى إرتباط مع العلم والواقع، ويدعم هذا بتقديم كتاب للسيوطى يبرهن فيه على صحة الحديث الشريف القائل بأن الله يبعث بهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها.

وكأنما التجديد بهذا المعنى كما يقول أمين الخولى إنما هو ثورة اجتماعية دورية، يقوم بها عارف بالحياة، متصل بها، عميق الفكرة عنها.

المهم أن أمين الخولى سعى هنا كذلك لتفسير الدين تفسيراً حيوياً،فأكد القول بتجدده مع تجدد الحياة وأكد ضرورة الاتصال بالحياة والمشاركة والفاعلية فيها، ليحقق الدين رسالته الصحيحة.

وبهذا النهج الحيوى نظر أمين الخولى إلى الماضى والمستقبل، فاختار المستقبل فى حسم، دون أن ينكر ما للماضى من أمجاد، كانت للماضى وللماضين أمجاد وما فى ذلك شك. وكانت للماضى وللماضين مفاخر، ما لذلك إنكار، ولكن قيمة هذه الأمجاد، وجدوى هذه المفاخر لا تكون إلا بقدر ما لها من منفعة فى تهيئتنا لمستقبل يرتفع على أسس من هذا الماضى ويتقدم إمتداداً له.

فليس من الحق أن العصر الذهبى فى الماضى، قد ولى .. وليس صحيحا أنه ما ترك الأول للآخر شيئاً .. وهكذا فإننا نتقدم وعيوننا فى

وجوهنا ننظر إلى الأمام والغد والمستقبل لا نسلم بأن تكون عيوننا فى أقفيتنا

وبهذه النظرة الحيوية كذلك تعرض أمين الخولى لبعض المشاكل المثارة فى حياتنا الأدبية مثل قضية الفصحى والعامية، فوجد الحل أيضا فى هذه النظرة الحيوية. إنه يقول : إن اللغة العامية هى لغة الحياة. فكيف يثار تساؤل حول جواز استعمالها؟!

ولست هنا بسبيل عرض نظريته فى اللغة العامية وعلاقتها باللغة الفصحى وإنما حسبى أن أوضح أن أمين الخولى قد أتخذ من الحياة قاعدة وأساساً لتفسير كل شئ ، وبيان مدى الحق والصدق فى كل شئ.

فإذا كانت العامية كما يقول هى لغة الحياة فلاسبيل إلى إنكارها بل حتى اللغة الرسمية (الفصحى) لا حياة لها إلا بقدر ما تستطيع أن تكون لغة الحياة . إن الحياة هى التى تهب كل شئ حقيقته عند أمين الخولى، وكل من أدار ظهره للحياة، فإنما يدير ظهره للحقيقة كذلك. فكل شئ حقيقى هو من الحياة ومن أجل الحياة!

وهكذا ما تخلى أمين الخولى أبداً عن هذه النظرة الحيوية فى أى شئ من شئون الفكر أو الأدب أو الدين. لقد كانت الحياة هى ميزانه الدقيق فى قياس الحقيقة!

ومنذ أيام سكت القلب الذى كان يسند ميزان الحقيقة.

منذ أيام مات أمين الخولى.

ماتت قطعة عزيزة من تراث عزيز، كانت إمتداداً لا عرق ما فى الماضى واستشرافا لا نبل ما فى المستقبل.

مات رائد الفن والحياة، رائد الفكر والحياة، رائد الدين والحياة.

مات أمين الخولى ... لكن ميزانه لم يمت.

سيظل ميزان الحقيقة والحياة عالياً تحمله جيوش المعرفة، التى تزداد جيلا بعد جيل.

وسيظل أمين الخولى نهراً متدافعاً بالخصوبة والتجدد فى ضمير المستقبل المتجدد.

وسيظل أمين الخولى معنى للكرامة والشموخ والوقار والجدية فى حياة الانسان العربى.

عزاء لأسرته، وعزاء للامناء وعزاء للثقافة العربية.

---

(١) المصور: ٢٥ مارس ١٩٦٥

سلامة موسى[1]
رائد الفكر العلمى

كان سلامة موسى نمطا فريدا بين مفكرينا المحدثين.

فلم يكن عالما متخصصا، أو أديبا متخصصا، أو ناقدا متخصصا، ولكنه خدم العلم والأدب والنقد والثقافة جميعا، بما لم يخدمها المتخصصون.

ذلك لأنه كان أقدر من هؤلاء المتخصصين إدراكا للقيمة الاجتماعية للعلم والأدب والنقد على السواء، وكان أكثرهم وعيا باحتياجات مجتمعه، وأشدهم التصاقابشعبه، وأعمقهم توظيفا لثقافته فى تنمية الوعى الاجتماعى وفى خدمة التقدم.

فكان مثقفا موسوعيا - على حد تعبيره - استطاع أن يحتضن التراث البشرى، وأن يتمثله، وأن يصوغ لنفسه رؤيا إنسانية علمية شاملة، ولكنه كذلك كان مواطنا بارا استطاع أن يحدد لنفسه منذ البداية رسالة وطنية اجتماعية، فاتخذ من ثقافته الشاملة غذاء طيبا لمواطنيه، وسلاحا يقتحمون به آفاق التقدم.

منذ اللحظات الأولى ليقظته الفكرية، وهو بعد ما تجاوز العشرين من عمره، تكشفت له عناصر فلسفته الانسانية التى قضى عمره المديد بعد ذلك

مبشرا بقيمها الجديدة، ومناضلا من أجل تحقيقها.

كان فى أوربا - فى مستهل القرن العشرين - يبحث لنفسه عن معنى، عن عقيدة، عن هدف. وفى يوم من الأيام - وهو فى غمرة المعارك السياسية والاجتماعية التى كانت ترتعش لها الثقافة الأوربية آنذاك تسمر على كرسيه وانتوى ألا يبرحه حتى يصل إلى قرار حاسم «ماذا أنا عامل فى هذه الدنيا، من هم خصومى الذين يجب أن أكافحهم، ومن هم أصدقائى الذين يجب أن اؤيدهم» وما كان يقصد خصومة شخصية أو صداقة شخصية، وإنما أراد أن يحدد لنفسه مذهبا بين المعارك السياسية والاجتماعية الدائرة.

ولم تعزله معارك أوربا، ولم تعزله ثقافته الإنسانية الشاملة - عن وطنه.. عن مجتمعه - إذ ما لبث أن أدرك أن مكانه مصر، وأن طريقه أن يعرف.. أن يأكل المعرفة أكلا.. لا للمعرفة ذاتها، بل يعرف ليكافح الانجليز حتى يجلو عن أوطاننا ويكافح تاريخنا الهامد المتخلف.

وأكل سلامة موسى المعرفة أكلا. انطلق فى آفاق العلوم الأوربية وآدابها وفنونها، يتخير، ويغترف، ويتمثل، ثم يتخذ من هذه المعرفة لا مجرد زخارف وحلى يتزين بها، وتتأنق بها تعابيره، وتتعطر أفكاره، ويتفاخر بها فى مجالس الأدب والفن، أو يستحلب رحيقها فى عزلته المتعالية بل يتخذها سلاحا للكفاح من أجل تغيير المجتمع وتطويره..

وكانت النظرة العلمية هى المصباح الذى راح يبصر على ضوئه حقائق الحياة والمجتمع والطبيعة.

وكانت نظرة علمية قلقة، يمتزج فيها الحس العلمى بنظرية دارون فى التطور، بفلسفة نيتشة، ثم بالتحليل النفسى الفرويدى بعد ذلك، ولكن من هذا الامتزاج أخذ سلامة موسى يصوغ لنفسه فلسفة اجتماعية تمثلت فى

الاشتراكية وكانت اشتراكية قلقة كذلك، تنتسب إلى الفابية أكثر مما تنتسب إلى الاشتراكية العلمية الحقة.

وفى عام ١٩٠٩ كتب أول مولفاته «مقدمة السوبرمان» يعلن فيه إيمانه بالعلم والتطور والاشتراكية، وفى هذا الكتيب ننصت إلى دبيب خطواته واقتحاماته الفكرية المقبلة جميعا.

وعاد إلى مصر ليبدأ طريقا عامرا بالكفاح الفكرى والاجتماعى.

وكانت رؤياه العلمية، كان إيمانه بالتطور والاشتراكية ثورة حقيقية فى المجتمع المصرى آنذاك، هذا المجتمع الذى كان يختنق بالاستعمار والإقطاع والتخلف الاقتصادى والجمود الفكرى والأدبى.

وعلى الرغم أنه كان لمجلة المقتطف فضل المبادرة فى العناية بالفكر العلمى بل كانت المدرسة الأولى لسلامة موسى، إلا أنه كان له فضل إشاعة الفكر العلمى وتعميمه بين الناس، وتطبيقه على حياتنا الاجتماعية.

وكانت هذه هى الدلالة الثورية الحقيقية لدوره الثقافى.

عاد سلامة موسى إلى مصر ليصبح كذبابة سقراط التى يصفه بها أفلاطون، فكما تلسع الذبابة الجواد فتقلقه ولا تتركه ينام، كذلك كان سقراط مصدر قلق وإثارة للمجتمع الأثينى. وكذلك عاد سلامة موسى «ليصبح عضوا مقلقا للمجتمع المصرى مثل ذبابة سقراط، ينبه الغافلين، ويثير الراكدين، ويقيم الراكعين الخاضعين».

فأصدر عام ١٩١٢ أول كتاب عن الاشتراكية، وأصدر عام ١٩١٤ أول مجلة أسبوعية جادة تحمل راية الفكر العلمى، هى مجلة المستقبل، وأنشأ عام ١٩٢٠ أول حزب اشتراكى، وترجم كتاب بلنت « التاريخ السرى لمصر » وأخذ يخوض المعارك فى مختلف الجهات السياسية والاجتماعية والفكرية، كافح من أجل تحرير الوطن من الاستعمار، وكافح من أجل

تطوير مجتمعنا الزراعى وإرساء قواعد التصنيع، وكافح من أجل تحرير اللغة من البلاغة الزخرفية الجامدة ومن الفصاحة المتقعرة، ودعا إلى إقامة «تسوية بين اللغة الفصحى والعامية بإلغاء الإعراب مثلا واستعمال بعض الألفاظ العامية» ولم تكن معاركه اللغوية مجرد معارك لغوية، بل كانت دعوة إلى تجديد اللغة لتتلاءم مع الحياة الجديدة «فإذا كانت اللغة هى ثمرة المجتمع الذى يتعلم أفراده بها» فالمجتمع كذلك هو «اللغة التى تعين لأفراده بكلماتها سلوكهم الذهنى والعاطفى» وأكد كذلك أن «البلاغة - كاللغة - اجتماعية، أى أنها تخدم المجتمع، فإذا تغير المجتمع وجب أن تتغير البلاغة، ومجتمع القرن العشرين يحتاج إلى بلاغة القرن العشرين، بلاغة العلم والاجتماع الجديد، لا بلاغة العباسيين ولا بلاغة الأمويين» وما كان يقصد من هذا الإقلال من شأن الثقافة القديمة، بل كان يعدها «تراثا بشريا عظيما» ولكنه كان يريد أن تكون اللغة وأن تكون البلاغة تعبيرا عن الواقع الحى المتجدد. ونجح سلامة موسى فى استحداث عشرات الكلمات الجديدة، ولم تكن مجرد كلمات بل كانت ثروات اجتماعية وفكرية جديدة، وكانت شعارات لحياتنا الجديدة، لواقعنا الاجتماعى الجديد، وكان يستحدث الكلمات التى لها على حد تعبيره «قوة التحريك الاجتماعى».

ولم تشغله هذه المعارك الأدبية واللغوية عن كفاحه السياسى والاجتماعى والاقتصادى، فراح يناهض حكومة صدقى باشا عام ١٩٣٠، ويعمل على حماية اقتصادنا القومى الناشىء، وأسس فى هذا العام نفسه مع فؤاد صروف «المجمع المصرى للثقافة العلمية» ولكن سرعان ما فصل منه بإيعاز من صدقى باشا ثم ألف عام ١٩٣٤ كتابا عن الأدب الانجليزى الحديث يعد نقطة البداية فى النقد الأدبى الموضوعى فى مصر، أكد فيه أن الأدب فى خدمة المجتمع، وأن التجديد فى الأدب لا يعنى شيئا غير التجديد

فى الحياة، وقد طور هذه الأفكار بعد ذلك فى مقالته التى نشرها فى «أخبار اليوم» عام ١٩٥٢ بعنوان الأدب للشعب ثم فى كتابه الذى صدر بهذا العنوان نفسه عام ١٩٥٦ ، وفى هذا الكتاب يؤكد أن الأدب هو صورة المجتمع وهو الذى تتبلور فيه نزعات المجتمع، وأن الأدب «كفاح إيجابى يقوم به الأديب كى يبعث التفكير والعمل، ويدعو فيه الأديب إلى أن يخوض غمار الأدب بروح الكفاح، فالأديب «فى عصرنا يخون عصره إذا لم يكن سياسيا» ويؤكد أنه «ليس هناك مجال فى عصرنا هذا لهذا الاستقلال المزعوم، فللأديب المخلص حزب، كما أن له عائلة، وهو يرضى بشىء من القيود ويتقيد بها فنه كى يبقى متصلا بالمجتمع يدرس – عن اختبار – مشكلاته ويجعلها أساس الفن ومحور الحرفة».

وهو يؤكد هذا المعنى الكفاحى فى أكثر من موضع من كتبه وخاصة فى تربيته، ويدعمه بواقع حياته، فهو يقول : «لم أعرف قط ذلك البرج العاجى حيث استسلم للتفكير بعيدا عن المعركة، إذ أنى لا أكاد انتهى إلى فكرة بالتأمل حتى يعمنى الطرب فأنشط إلى الكفاح» ويقول : «لن نحس الحياة على أعمقها إلا حين نكافح، بل الكفاح هو الذى يجعلنا نحس أننا أحياء».

ولقد كانت حياته فى الحقيقة سلسلة متصلة من الكفاح الثقافى والاجتماعى والسياسى، ففضلا عن معاركه الثقافية التى تتمثل فى مقالاته الصحفية، أو فى جرائده ومجلاته التقدمية التى كان يصدرها، وكتبه التى تبلغ الأربعين كتابا، والتى كانت جميعا صدى لمعارك، وكانت دائما باستجابة لاحتياجات اجتماعية وسياسية وثقافية ملحة،. فإننا نجده أولا مكافحا فى صفوف الحزب الاشتراكى الذى أسسه عام ١٩٢٠ ، ثم مكافحا فى صفوف حزب الوفد إلى أن أخذت العناصر الإقطاعية تسيطر على قيادته

عام ١٩٥٠ ثم سجينا عام ١٩٤٦ بتهمة معاداة النظام الملكى ثم نجده فى العام الأخير من حياته عضوا مثابرا فى المجلس القومى للسلام.

وكان لفترة طويلة كذلك رائدا فكريا لعدد كبير من المثقفين فى جمعية الشبان المسيحيين، ولعل أغلب كتبه الاجتماعية والنفسية كان ثمرة لهذه الفترة، وما كان يقوم فيها من دور إيجابى فى تثقيف الشباب وتوجيههم وتقويمهم.

لقد كان سلامة موسى بحق معلما لجيل كامل، سواء بكتبه ومقالاته بمحاضراته وندواته وحلقاته الثقافية والاجتماعية.

وكان سلامة موسى فى كتاباته وكلماته وحياته قوة اجتماعية دافعة موجهة.. بذرت فى أرضنا الطيبة بذور الفكر العلمى، والتحرر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والوعى الاشتراكى.

ثم مات سلامة موسى، مات والبذور التى بذرها فى أرضنا تترعرع وتزدهر وتثمر أخصب الثمار، ولكنه مات للأسف دون أن يتمتع بشىء من ثمار نضاله وتضحياته، مات معزولا عن مجتمعه، فقيرا، لا تكاد أسرته تجد ما يتيح لها مواصلة الحياة من بعده، ومواصلة التعليم لأبنائه.

وما أجدر حكومتنا الوطنية تقديرا لما لهذا الرجل العظيم من فضل كبير على ثقافتنا وتقدمنا الوطنى والاجتماعى، أن تعمل على إعادة نشر كتبه وتقرير دراستها فى معاهدنا، وشراء مكتبته، وإقامة جناح خاص بها فى إحدى مكتباتنا العامة، أو فى مكتبة الجامعة، وأن تعمل كذلك على اعتماد راتب شهرى لأسرته لمواجهة أعباء الحياة، فضلا عن إتاحة الفرصة لأبنائه أن يواصلوا تعليمهم على نفقتها.

وما أجدر أدباءنا ومفكرينا أن يعكفوا على دراسة تراث هذا الرائد العظيم لاستخلاص الدروس النافعة منه وابراز دوره الايجابى الفعال فى بناء

ثقافتنا وحياتنا الجديدة.

لقد مات سلامة موسى، ولكن ذكراه ستبقى بيننا عاطرة حبيبة أبدا وسيبقى اسمه دائما شعارا مضيئا ملهما لنا، وللأجيال من بعدنا، ما بقى فى بلادنا علم وتحرر وتقدم وسلام.

(١) الرسالة الجديدة: ١٩٥٨

الدكتور يوسف مراد[1]

لمحة من لمحات فكرنا الحديث

لعل أبناء جيلنا المعاصر، لا يعرفون عن الدكتور يوسف مراد أكثر من أنه أستاذ لعلم النفس فى الجامعة، وصاحب مجلة علم النفس التكاملى، ومؤلف لبضعة كتب فى مجال الدراسات النفسية.

ولكن الدكتور يوسف مراد، وإن لم تتسع بحوثه لغير تلك الدراسات النفسية، إلا أنه فى الحقيقة مدرسة من مدارس الفكر العربى الحديث.

بل لست مغاليا إن قلت إن الإضافة الفكرية التى اضافها يوسف مراد تكاد تشكل قسمة بالغة الأهمية من قسمات فكرنا المعاصر كله.

لم يثر يوسف مراد معارك فكرية حادة، ولم يحتشد من حوله عشرات الباحثين والمفكرين، شأن الدكتور طه حسين مثلا. وقد يرجع هذا إلى طبيعة دراساته المتخصصة، ولكنه ترك آثاراً بالغة العمق والجدية فى ضمير طائفة كبيرة من الباحثين والأدباء والمفكرين والنقاد العرب، ينتشرون فى الوطن العربى كله. قد أذكر منهم الدكتور مصطفى سويف فى الدراسات النفسية، وقد أذكر الأستاذ يوسف الشارونى فى الأدب، وقد أذكر الدكتور بديع الكسم والدكتور سامى الدروبى والدكتور مراد وهبة فى الفلسفة وقد أذكر

عشرات الأسماء اللامعة الأخرى فى مختلف مجالات الأدب والفن والبحث العلمى، وقد أضع اسمى فى تواضع جم بين صفوف تلاميذه المخلصين، المقدرين لفضله، العارفين لمكانته العلمية والفكرية الرفيعة.

وبرغم الطابع المتخصص لدراساته النفسية، ولنظريته فى التكامل النفسى، إلا أننا نجد عصيرها الفنى، يجرى فى كثير من إنتاجنا الأدبى والفكرى عامة.

والتكاملية هى الكلمة التى صاغها الدكتور يوسف مراد لتعبر عن نظرته الشاملة إلى التجربة البشرية، سواء من حيث منهج الدراسة أو نتائجها.

والتكاملية باختصار هى محاولة للتعرف على أسرار النفس البشرية، فى غير معزل عن أسسها البيولوجية الفسيولوجية من ناحية، وفى غير معزل عن بيئتها الاجتماعية من ناحية أخرى.

من علم الحياة، ومن علم النفس، ومن علم الاجتماع، يسعى الدكتور يوسف مراد لاستخلاص صيغة موحدة ونظرة شاملة لهذه النفس، تتعمق جذورها الخفية، وتتعرف على طبيعتها الديناميكية الزاخرة بالصراع والتناقض، وتتكشف تفاعلها الخلاق مع بيئتها المحيطة بها، ثم تتابع حركتها المتجهة دائماً إلى الامام.

تبين الدكتور يوسف مراد أن علم النفس يقع أسير مدرستين كبيرتين هما مدرسة التحليل النفسى ومدرسة الجشتلط أو الصيغة. فرفض كليهما،أو لم يتبين فيهما استيعاباً شاملاً لحقيقة التجربة النفسية للإنسان.

أما المدرسة الأولى فتتميز بالنظرة التاريخية التى تنقب فى الأعماق الغائرة للنفس البشرية عن قوانينها وأسرارها ثم تتابع قصة هذه النفس وحركتها الخاصة عبر الزمان نحو المستقبل فى مواجهة العقبات والعوائق المختلفة. على حين أن المدرسة الثانية ترفض أن تفسر الحاضر والمستقبل على

أساس من الماضى، وإنما تكتفى بالحاضر وحده، فتثبته فى مكانه، وتخليه من حركته، وتنظر فى عناصره وعلاقاته المتشابكة نظرة ميكانيكية سكونية خالصة.

ويرتفع الدكتور يوسف مراد فوق هاتين المدرستين، المدرسة التاريخية والمدرسة الشبكية، المدرسة الزمانية والمدرسة المكانية على السواء.

إن المدرسة الأولى تأسر الحاضر والمستقبل فى سجن الماضى، وتخضع النفس البشرية لقوانين صارمة، تنبت منذ الطفولة الأولى وتشكل حركة النفس فى إتجاهها نحو المستقبل. إنها بهذا تفقد النفس البشرية ارادتها وحرية اختيارها وتخضعها لحتمية عمياء.

أما المدرسة الثانية فإنها تكتفى بتصوير الحالة الراهنة لخبرة الشعور بل تكاد تقتصر على حدوده السلوكية الخارجية، فى إطار لحظة جزئية محددة.

ولهذا يحرر الدكتور يوسف مراد نظرته العلمية من أسار هاتين المدرستين فالنفس البشرية عنده أكثر حرية من المدرسة الأولى، وأكثر رحابة وحيوية من المدرسة الثانية.

ويسعى إلى صياغة نظرة جديدة تجمع بين المدرستين معا، لا جمعاً عدديا شكليا، بل يجمعهما فى مركب جديد يوحد بينهما ويضيف اليهما على نحو خلاق.

إنه يتبين أن النفس البشرية تتحرك عبر مستويات ثلاثة فى وقت واحد. مستوى بيولوجى يتمثل فى الجهاز العصبى والغدد الصماء، وغيرها، ومستوى نفسى يتمثل فى المظاهر الانفعالية والإدراكية والعقلية المختلفة ومستوى اجتماعى يتمثل فى الظروف المتنوعة للبيئة الاجتماعية التى يعيش فيها الإنسان.

وبهذه المستويات تتحرك الشخصية الإنسانية، فى وحدة متكاملة متفاعلة

وتتقدم وترتقى إلى غير حد. ولكنه ليس تقدما أو ترقيا يسير فى خط طولى مستقيم دائم الاستقامة، وإنما هو خط دائرى لولبى، يجمع بين التقدم المتصل والتراجع النسبى الذى يمهد لتقدم جديد. إن هذه الحركة اللولبية التى قد نتبين مصادرها الأولى فى قوانين الجدل عند هيجل هى تعبير عن أن التقدم النفسى للشخصية الإنسانية إنما يتحقق بفضل عوامل معينة، وعلى الرغم منها، تعبير عن صراع هذه الشخصية من أجل استكمال ذاتها، وتحقيق صورتها ونموذجها الأكمل. إن الحياة تتحقق بالموت وعلى الرغم منه. والجديد يولد بفضل القديم وعلى الرغم منه. والتوحيد يتم بفضل الكثرة وعلى الرغم منها. والسعادة تتوفر بفضل الشقاء وعلى الرغم منه. وهكذا. إن طريق الشخصية الإنسانية هو التقدم المتصل وإن اتخذ أشكالا من التراجع النسبى الذى يمثل فى الحقيقة صراعا من أجل مزيد من التقدم. إن النفس البشرية لا ترتبط بالماضى فحسب ولا يصدر حاضرها عن هذا الماضى بطريقة ميكانيكية، بل تسعى برغم هذا الماضى وبفضله، وبرغم هذا الحاضر وبفضله، إلى صياغة مستقبلها وصناعة مصيرها.

وهنا يبرز قانون جديد لحركة النفس البشرية هو قانون التوازن. إن الصراع بين التقدم المتصل والتراجع النسبى، بين الماضى والحاضر والمستقبل، وان هذه الحركة الديناميكية للنفس التى تتمثل فى التقدم الدائرى اللولبى، إنما تعنى الاتجاه أكثر فأكثر نحو مستوى جديد من التوازن. على أنه توازن نسبى للنفس يتحرك بالصراع دائما إلى مستويات أعلى من التوازن والاكتمال. وهكذا إلى غير حد.

ومن هذا التعميم النظرى العام يعود الدكتور يوسف مراد الى الدراسة التفصيلية المستأنية لواقع النفس البشرية، فيدرس تركيبها البيولوجى وخصائصها النفسية، وملابساتها الاجتماعية المحيطة بها.

وفى كل مجال من هذه المجالات الثلاثة يكتشف قانون التكامل الخاص به، الذى يمهد إلى المجال الأعلى. ان الجهاز العصبى هو جهاز التكامل فى المستوى البيولوجى وأن الذاكرة هى جهاز التكامل فى المستوى النفسى، وأن اللغة هى جهاز التكامل فى المستوى الاجتماعى. وبين الأجهزة الثلاثة هذه وحدة وظيفية تتكامل بها حركة النفس البشرية. ويواصل الدكتور يوسف مراد رحلته العلمية فيرسم لوحة فريدة للشخصية الإنسانية، فى مرضها وصحتها، فى هزيمتها وانتصارها فى جمودها وحيويتها، فى جغرافيتها الثابتة وتاريخيتها المتحركة، مقيما بهذا مذهباً تكاملياً لا يكاد يقتصر على علم النفس وحده بل يستشرف آفاق المعرفة الإنسانية عامة.

وقد نجد فى هذا المذهب تعميماً نظرياً يفتقد إلى التجريب التفصيلى الدقيق. على أن الدكتور يوسف مراد، قد أستند فى اختيار مذهبه الى كثير من الدراسات العلمية والتجارب العملية، ولعل من أنضجها بحثه العلمى الأول الذى انتهى منه عام ١٩٣٩ بعنوان بزوغ الذكاء . ولقد تسلح الدكتور يوسف مراد لبناء مذهبه بثقافة رياضية فيزيقية وفلسفية وجمالية وحضارية عامة، وأستطاع أن يجمع بين النظرة العامة التى لا تطمس التخصص الجزئى، وبين التخصص الجزئى الذى لا يتناقض مع النظرة العامة، بل يخصبه ويغنيه.

ولا شك أن المذهب التكاملى هذا هو مجرد أساس نظرى عام يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والتطبيق والاختبار العملى، لاغنائه وتطويره.

على أن الدكتور يوسف مواد توقف عن هذا كله، وهو مازال فى أوج نضجه الفكرى. توقف فى الطريق وهو على مقربة من نهايته، ولم يوقفه الموت وإنما أوقفه الجحود والتجنى. لقد عاش السنوات العشر الأخيرة من

حياته تستهلكه العداوات والمشاحنات والخلافات غير العلمية، وتأخذ من جهده وطاقته ووقته، في غير رحمة بشخصه أو تقدير لمكانته. صراع حول الرئاسات في الجامعة، ثم اتهام قاس جائر بأنه تلاعب في درجة علمية منحها لبعض تلاميذه، ثم ادانة قاسية، واستبعاد من الجامعة، التي وهبها خلاصة فكره وزهرة حياته.

وتوقف الرجل العالم عن البحث العلمي، وراح في ألم بالغ وحزن عميق يحشد ثقافته وحياته وكفاءاته للدفاع عن نفسه وعن كرامته. وأهتز جهازه العصبي، وضعفت ذاكرته، وتشتتت لغته، وتخلخل بناء الشخصية المتكاملة المتزنة، وأخذ يلاحقه مرض الذبحة الصدرية، حتى هد كيانه هداً .. ثم توقف الصراع وسكتت الحركة ومات يوسف مراد. وحول نعشه سار نفر قليل من أقربائه وأصدقائه وتلاميذه، يودعون فيه الوالد والصديق والعالم والمفكر، ويتأملون في وفاته الفاجعة مأساة الفكر والعلاقات الإنسانية في حياتنا الجامعية. وما أحب أن أصرف بقية مقالي في مناقشة هذا الجانب الحزين من حياة يوسف مراد. ففي اللحظات الأخيرة همس في أذن ابنته وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة قولي لهم انني أحبهم جميعاً .

ولم يبق بعد وفاة يوسف مراد إلا الحب. لم يبق إلا الوفاء لشخصه والرعاية لفكره والاهتمام بتراثه.

كانت شخصيته الدمثة العذبة أبوة واعية ملهمة لتلاميذه، وكان بيته ندوة متصلة لهم، ومكتبته ملكاً مشاعاً بينهم، وكانت مجلته علم النفس التكاملي مدرسة للدراسات الجادة والأحلام العلمية النبيلة.

وكان مذهبه التكاملي قسمة من قسمات فكرنا الحديث. ما أكثر ما تتبينه من هذا المذهب التكاملي عند طائفة كبيرة من أدبائنا ومفكرينا، دون أن يكونوا قد تأثروا بيوسف مراد. بل لعل بعضهم قد شارك في المذهب

بطريقته الخاصة، وفى مرحلة سابقة أو متواقتة مع يوسف مراد. ولكن التكاملية - فيما أزعم - قسمة من قسمات فكرنا الحديث، وظاهرة من ظواهره سواء انتسبت إلى يوسف مراد، أو نبتت عنده وعند غيره من المفكرين والأدباء. أولا نجد تقاربا بين التكاملية عند يوسف مراد والفلسفة التبادلية عند توفيق الحكيم؟ أولا نجد سمات متقاربة - مع اختلاف المنهج والنتائج - بين تكاملية يوسف مراد، ونظرية الدكتور محمد كامل حسين عن التوازن البيولوجى الحضارى؟ أولا نستطيع أن نتبين فى فكر الدكتور طه حسين نزعة تكاملية واضحة. بل أكاد أشير إلى النزعة التكاملية فى أدب يحيى حقى، وفى الفلسفة الأدبية لنجيب محفوظ، بل فى بعض جوانب من فكرنا السياسى المعاصر ومنجزاتنا الفنية كذلك. لست أزعم أن الدكتور يوسف مراد قد صنع هذا كله، بل لعل بعض هؤلاء الأدباء والمفكرين كانوا اساتذة للدكتور يوسف مراد نفسه، وأصحاب فضل فكرى عليه مثل الدكتور طه حسين. ولكنى اردت أن أقول أن نظرية الدكتور يوسف مراد فى التكامل إنما هى صياغة جادة لقسمة أساسية من قسمات حياتنا الفكرية الحديثة.

وقد لا يتسع المجال لمناقشة هذا الرأى فى هذا المجال الضيق. إنه موضوع قديم طالما شغلنى التفكير فيه ، وما أكثر ما تمنيت أن أجلس وأن اتفرغ لدراسته، ويموت الدكتور يوسف مراد فيلسوف التكامل، وتستيقظ الأمنية فى نفسى من جديد. وقد يكون تحقيق هذه الأمنية هو كلمة الوداع الجادة التى أقولها على قبر يوسف مراد، بدلاً من هذه الكلمات العاجزة السريعة.

على أنى امل الا تكون كلمة الوداع الجادة هى كلمتى وحدى، بل كلمة الجامعة وكلمة وزارة الثقافة وكلمة المثقفين والمفكرين والأدباء الذين تخرجوا فى مدرسة يوسف مراد فما أكثر وماأعمق ما تركه يوسف مراد للجامعة وللثقافة والفكر والأدب. وما أجدر تراثه بالرعاية والتجميع والدراسة

والتعمق

إن دراسته الأولى حول بزوغ الذكاء لا تزال فى اللغة الفرنسية تنتظر من يترجمها إلى لغتنا العربية. وإن تحقيقاته لتراثنا النفسى القديم لا تزال فى حاجة إلى من يجمعها ويعيد نشر ما لم ينشر منها، أو ترجمة ما نشر منها بلغة أجنبية. وإن منجزاته فى علم النفس فى حاجة الى تجميع وتبويب. وإن مئات المصطلحات النفسية التى وضعها وأصبحت تجرى على كل لسان، فى حاجة إلى الدراسة والتجميع كذلك. وإن موقف الجامعة منه يحتاج إلى إعادة تقييم، لإنصافه ميتا، بعد أن فاتت فرصة انصافه حيا. ولقد قضى الدكتور يوسف مراد سنوات الصمت والمرض عاكفا على لوحات الرسم، يعبر بالفرشاه بعد أن توقف القلم وتشتتت الذاكرة، وعجزت اللغة. ومن يدرى لعلنا نجد فى لوحاته بعض المعانى القيمة التى نضيفها كذلك الى تراثه الباقى. ما أجدرنا أن نجمع هذه اللوحات قبل أن تضيع فى غمرة النسيان.

لقد مات يوسف مراد وهو يبعث إلى الناس جميعا، أحبائه وخصومه كلمة محبة.

لقد مات يوسف مراد تاركاً وصيته فى هذه الكلمات القليلة التى قالها على فراش الموت لمحبيه وخصومه على السواء قولى لهم أننى أحبهم جيمعاً

وما أجدر كلمة الحب والتقدير والوفاء أن تكون كذلك كلمتنا جميعاً التى نودع بها هذا الاستاذ الجليل.

(١) المصور : ٣ سبتمبر ١٩٦٦.

أحمد حسن الزيات[1]
«الرسالة» فى حياتنا الثقافية

عندما نذكر أديبا أو مفكرا، نذكره - فى الأغلب - بآثاره الأدبية أو الفكرية التى خلفها لنا قلمه. على أننا فى بعض الأحيان، قد نتبين آثار الأديب أو المفكر فى آثار غيره من الأدباء أو المفكرين أو فى الحياة العامة، كما نتبينها فى آثاره. أو أكثر مما نتبينها فى آثاره.

سقراط مثلا.. نعرفه بآثاره فى محاورات أفلاطون، وقد نجد صعوبة فى تمييز ما هو سقراطى فى هذه المحاورات، كما نعرفه فيما تركه من نشاط فكرى فى عصره.

وطه حسين - متعه الله بالصحة والعافية - نعرفه بآثاره العلمية الجليلة، كما نعرفه بآثاره فى الحياة الجامعية أو الحياة العامة.وقد تكون الآثار الفكرية التى خلفها لنا الشيخ أمين الخولى فى مدرسته، فى تلاميذه، أضعاف ما خلفه لنا قلمه الرصين.

وفى الأسبوع الماضى، مات الأستاذ أحمد حسن الزيات وحزنت لموته، وأخذت أتأمل فى نفسى آثار أحمد حسن الزيات، لقد قرأت له فى صباى المبكر آلام فرتر لجوته، ورافائيل للامرتين واستمتعت بهما، ولقد اختلفت

مع نظريته فى البلاغة عندما اشتغلت بالنقد الأدبى، رغم تقديرى العميق لمنطق هذه النظرية ومنطلقها.

على ان هذا كله، لم يكن صورة أحمد حسن الزيات أو آثاره فى نفسى.

كان أحمد حسن الزيات، وسيظل أبدا، صاحب الرسالة.

سنى لم تؤهلنى أن أعاصر مجلة الرسالة عند نشأتها.. ولكنى عثرت على مجلداتها فى مكتبة أخى، وأنا فى مستهل طريقى نحو المعرفة. فكانت النافذة التى أخذت أطل منها على آفاق الثقافة العربية والإنسانية. بل كانت الموسوعة البالغة الخصوبة والعمق، التى أتاحت لى فى سن مبكرة أن أصوغ رؤية ثقافية شاملة.

كانت افتتاحيات الزيات، مدخلا سمحا، يتميز بالديباجة الرصينة المشرقة، والإيقاع المتزن المتناسق، ويمهد لك الطريق لولوج عالم الكنوز الثقافية فى رسالته.

وفى نفسى ما تزال آثار الرحلة المتكررة عبر مجلدات الرسالة.

ما أزال أذكر أن أول ما قرأته عن تاريخ الفلسفة الألمانية، عن نيتشه، كان بقلم فيلكس فارس فى مجلة الرسالة. ما أزال أذكر ان أول ما قرأته عن الأساطير اليونانية القديمة كان بقلم درينى خشبة فى مجلة الرسالة. أول ما تعرفت على الشعر العراقى الحديث كان فى مجلة الرسالة. ما أزال أذكر أشعار محمود حسن اسماعيل ذات الطابع الانفعالى الحاد، وأشعار عبدالرحمن شكرى ذات الطابع التأملى العميق، ما أزال أذكر أشعار فخرى ابو السعود وانبهارى بصورها الطبيعية، ما أزال أذكر مقالات أحمد أمين التحليلية، ومقالات العقاد العميقة ومقالات المازنى الساخرة المرحة، ومقالات الرافعى ذات الصور المتراكبه والأخيلة المنطلقة، ما أزال أذكر احتفال طه

حسين بتوفيق الحكيم أول كاتب مسرحى فى الأدب العربى، ثم ما أزال أذكر الخصومة الأدبية التى نشبت بينهما بعد ذلك.

عشرات الذكريات العزيزة هى الينابيع الأولى للرؤية الثقافية الشاملة التى تكونت فى نفسى خلال رحلتى عبر مجلة الرسالة.

واعتقد انها لم تكن رحلتى وحدى، بل كانت رحلة جيل بل أجيال، كانت مجلة الرسالة هى زادهم الأول. وما تزال مجلة الرسالة أثرا حيا باقيا فى حياتهم الثقافية.

هذا هو المعنى الحقيقى لأحمد حسن الزيات فى حياتنا الثقافية. انه صاحب الرسالة، صاحب مدرسة، لم يطبعها بطابع فكره، ولكنه أتاح لها أن تجمع وأن تصوغ رؤيا شاملة لثقافتنا العربية، وللثقافة الانسانية عامة.

ستبقى آثاره الأخرى، الأدبية، واللغوية، ولكن سيظل هذا الأثر هو أعمق آثاره فينا جميعا. لقد اتاح لنا برسالته ان تكون للثقافة فى حياتنا رسالة.

(١) الأخبار: ١٧ يونية ١٩٦٨

عمر فاخورى[1]
الأديب الثورى

أكاد أقول منذ البداية أننا لا نحتفل اليوم بذكرى هذا الأديب والمفكر والمناضل الكبير فحسب، وإنما نحتفل كذلك بانتصار الأفكار والمعانى التى يمثلها أدبه وفكره ونضاله.

فقد لا يكون اسم عمر فاخورى من الأسماء الطنانة الرنانة بين جماهير أمتنا العربية المعاصرة.

ولقد كدت أن أشارك اليوم فى الاحتفال بذكرى عمر فاخورى، فلا أتكلم عن عمر فاخورى، وإنما أتكلم به، أتزيا بزيه، بمنطقه، بابتسامته، بفكاهته، بصوره، ثم أخرج إلى حياتنا الثقافية المعاصرة أدور فى أسواقها وأتجول فى ساحاتها، وأجلس إلى مقاهيها، كما كان يفعل عمر فاخورى، ثم أعود بالحصاد إلى عمر فاخورى لأسأله فى مهرجانه : يا معلم ... هل المثقف العربى يسير على الصراط؟

إن أثمن حديث عن عمر فاخورى هو الحديث عن الحياة والعمل والاخرين. على أنى لا أملك موهبته الخارقة فى التصوير والتعبير، ولهذا أستأذن عمر فاخورى فى أن أتحدث عنه، ولن أملك أن أقدم دراسة أو تحليلاً

فى هذا المجال وإنما حسبى أن أعرض لبعض معانيه الباقية فى حياتنا الثقافية المعاصرة.

من أين نبدأ؟ سنبدأ من حيث بدأ عمر فاخورى نفسه.

فالكتاب الأول الذى أصدره عمر فاخورى وهو ابن الثامنة عشرة باسم كيف ينهض العرب يكاد أن يحدد الملامح الاساسية لسيرته الفكرية والنضالية. ولعلنا لا نجد فى هذا الكتاب غير خلاصة لبعض الكتب الفرنسية فى علم الاجتماع. إلا أن الكتاب بمقدمته وبخاتمته، وبإصداره، ثم بمصادرته ثم بحبل المشنقة الذى أقترب من عمر فاخورى بسببه،يعد بالفعل اشارة بدء لمسيرة طويلة مجيدة. والكتاب فى الحقيقة يحمل بعض المعانى الأساسية فى حياة عمر فاخورى، لعل المعنى الأول منها هو الدعوة إلى إتخاذ العروبة مبدأ أساسياً فى حياتنا. ويكاد عمر فاخورى أن يرتفع بهذا المبدأ إلى مستوى العقيدة الدينية : فلن ينهض العرب، كما يقول فى هذا الكتاب – إلا إذا أصبحت العربية، والمبدأ العربى دينا لهم .

والمعنى الثانى فى هذا الكتاب هو دعوته الواضحة الملحة الواعية إلى الثورة الفكرية، أو إلى تغيير حالة الشعب العقلية على حد تعبيره، وما أخطرها وأوعاها دعوة فى هذه السن المبكرة لعمر فاخورى.

أما المعنى الثالث فهو ليس معنى فى سطور الكتاب بقدر ما هو فى اصدار الكتاب نفسه وفى موضوعه. لقد اختار عمر فاخورى بحسم طريق النضال، طريق العمل الثورى إلى جانب أمته العربية منذ شبابه المبكر.

هذه هى المعانى الثلاثة التى نضجت فى نفس عمر فاخورى وهو ابن الثامنة عشرة وهذه هى المعانى الثلاثة التى بدأ بها رحلة عمره.

فإلى أين .. أى معان جديدة اكتسبها عمر فاخورى؟ وأى ملامح جديدة أضافتها اليه رحلة العمر؟

ما أكثر هذه المعانى وما أعمقها وما أخصبها ولعل أول هذه المعانى هو ذلك الارتباط العميق بالتراث العربى القديم كسبيل لتحقيق الثورة الفكرية الجديدة! لقد راح عمر فاخورى يلتصق بالتراث ويغترف منه، ويستوعبه ويتمثله، ويطوره تطويراً خلاقاً. ما أكثر التفات عمر إلى الجاحظ، وما أكثر ما جلس إليه. بل أكاد أقول أن أدب عمر فاخورى هو امتداد حديث للصورة البيانية عند الجاحظ.

وما أ عمق ما تفهم عمر فاخورى لشعر المتنبى وما أعمق دراسته لبيته المشهور تناهى سكون الحسن فى حركاتها .

لقد راح يغوص وراء مختلف دلالاته الفنية، ويقارن بينه وبين بيت لبودلير قريب من معناه، أو رأى مشابه فى علم الجمال الأوربى، لم يعود إلى البيت العربى أخيراً يكشف لنا أسراره الجمالية ويبين لنا أصالته المتفردة.

ولم يكن عمر فاخورى فى الحقيقة يدرس بيتاً لشاعر عربى قديم وإنما كان يميط اللثام عن كنوز من الإبداع فى تراثنا الثقافى القديم يغذى بها ثقافتنا الجديدة.

على أن اهتمام عمر فاخورى بتراثنا العربى القديم، لم يكن يقل عن اهتمامه بتراثنا الشعبى .. بالفلكلور، بل لعل عمر فاخورى أن يكون من أكثر الأدباء المحدثين استلهاماً لهذا التراث الشعبى وانفعالا به. فما أكثر ما نجد صوراً من هذا التراث الشعبى منعكسة فى مقالاته وحكاياته ونكاته وذكرياته. والحق أن أدب عمر فاخورى ينبض دائماً بإحساس شعبى عميق. وهكذا تلتقى فى عمر فاخورى عتاقة التراث القديم وأصالته، بحرارة التراث الشعبى ونبضه.

على أن من أخطر المعانى التى أضافها عمر فاخورى أيضا إلى ثقافتنا العربية دعوته إلى ربط الأدب بالحياة، إنه يقول للأديب أخرج إلى السوق،

لا تقبع في برجك العاجي، لا تنعزل عن الناس، لا تتنقب بالغموض بل اخرج إلى السوق، لا لتشترى حاجاتك المعيشية فحسب، بل لتستلهم حاجات لأدبك كذلك. والسوق عند عمر فاخورى هو الكون وهو الحياة، وهو الآخرون وهو المشاركة، وهو العمل. إنه رمز للوظيفة الاجتماعية للأدب، وتأكيد على انه لا مصدر للإبداع الأدبى غير الانسانية. على أن عمر فاخورى لا يكتفى بأن يقول للأديب أخرج إلى الحياة لتعبر عنها، لتتعرف على مشاكل ناسها، لتستكنه أسرارها وأسرارهم.

وإنما يضيف إلى ذلك قوله :

إن مهمتك أيها الأديب ليست أن تعبر فحسب عن مشاكل الحياة، وإنما أن تكتشف حلولاً لها كذلك .

ليس الأدب إذن عند عمر فاخورى مجرد تعبير عن الحياة، ليس مجرد مسايرة للحياة، وإنما هو توجيه لها كذلك ولعل هذا ان يكون معنى من أخطر المعانى التى أضافها عمر فاخورى إلى تراثنا الثقافى. إن الأدب عنده، التزام إيجابى، ومشاركة فعالة، وتعبير محرك وموجه.

ولكن هل معنى هذا أن عمر فاخورى قد خرج بالأدب عن حدوده الأدبية، ويجعله دعوة مباشرة خالية من الجمال والفن. لا .. إن الأدب عند عمر فاخورى هو أدب أولاً.

فما أشد احتفاله بالقيم الجمالية، وحرصه عليها إنه يأبى أن يكون الأديب مجرد محاكاة للواقع وللحياة، بل يريده خلقاً وإبداعاً يرف بالخيال والحلم على حد تعبيره.

هكذا كان معنى الأدب عند عمر فاخورى، قيمة جمالية رفيعة ، وقيمة «اجتماعية موجهة فى آن واحد.

على أن عمر فاخورى لم يكن أديباً ناقداً فحسب، بل كان مفكراً

كذلك، يؤمن أن التاريخ تحكمه قوانين علمية، وأن التغيير هو صفته الجوهرية، وأن التاريخ ليس إلا حكاية النزاع المستمر المستعر بين قوى الرجعية ونزعة التقدم، في فكر الانسان وأوضاعه، وأن التاريخ تغير متصل نحو الأعدل فالأعدل، والأكمل فالأكمل.

وبهذا الوعي العلمى بالتاريخ، وهذا الإيمان المتفائل بحركته الصاعدة،آمن بالمستقبل، آمن بالطبقات العاملة المنتجة، آمن بقدرة الإرادة البشرية وقدرة الوعي البشرى على التغيير، وعلى فتح الأبواب الموصودة.

من أجل هذا رفع صوته فى ثقة وإصرار وحسم قائلاً فى وجه التخلف : لا هوادة، قائلاً فى وجه الظلم والظلام : لا هوادة، قائلا فى وجه الاستعمار والاستغلال والرجعية : لا هوادة، وجعل من حياته وفكره وقلمه، قلاعاً باسلة شريفة تدافع عن التحرر والتقدم والديمقراطية.

هذه هى بعض ملامح عمر فاخورى، بعض معانيه، بعض عطائه، نموذج رائع للمثقف العربى الثورى، المرتبط بتراثه، المتعلق بواقع شعبه، المؤمن بعروبته، الواعى بالقانون العلمى للتاريخ، المشارك فى تغيير الحياة وتجديدها. وعندما نحتفل اليوم بعمر فاخورى كما أشرنا فى البداية، فإنما نحتفل بانتصار هذه المعانى فى حياتنا الثقافية المعاصرة.

لقد استقرت هذه المعانى فى بعض بلادنا العربية، وارتفعت بها الرايات فوق كثير من أبنية الثقافة فى أنحاء متفرقة من الوطن العربى، وامتزجت هذه المعانى بالحركة الفكرية اليومية للملايين من أبناء أمتنا العربية.

ولكن مهلا .. فما ينبغى أن يجرفنا التفاؤل بعيداً.

فلست أعنى بانتصار هذه المعانى نهاية معركة، وإنما أعنى وضوح المعركة واحتدامها.

لقد اتضحت بالفعل معانى الثورة الثقافية ومعالمها. وامتزجت هذه

المعانى بالحركة العامة للثورة الوطنية والاجتماعية والقومية، وأصبحت جزءاً منها، على أنها جزء من انتصاراتها، كما هى جزء من هزائمها، جزء من مدها كما هى جزء من جزرها!

ولهذا فما أجدرنا فى هذا المهرجان، أن نعترف بإخلاص أنه برغم وضوح معانى الثورة الثقافية فى حياتنا العربية المعاصرة، فإن الضباب والغربة والعزلة والتشتت ما تزال تقيم الحواجز بين كثير من المثقفين العرب بعضهم البعض، وما تزال تقيم المسافات الشاسعة بين هؤلاء المثقفين وبين جماهير الأمة العربية ومتطلبات أفقها الثورى.

وما أجدرنا أن نجعل من هذا المهرجان نقطة انطلاق لتحقيق مزيد من التحام بين الحركة الثقافية، والثورة الوطنية والاجتماعية والقومية فى وطننا العربى كله.، وأن نعمل على تعميق الوضوح الفكرى بين المثقفين العرب تدعيماً لوحدة المثقفين أنفسهم بل تدعيماً للثورة العربية ذاتها.

هذا هو بعض ما يوحى به عمر فاخورى فتحية لعمر فاخورى فى يوم ذكراه، رمزاً أصيلاً للمثقف العربى الثورى، وتحية للشعب اللبنانى العظيم الذى أنجبه.

(١) كلمة ألقيت فى مهرجان الذكرى العشرين لوفاة الأديب عمر فاخورى، ٢ مايو ١٩٦٦

طه حسين .. مفكرا [1]

في عام من تلك الأعوام التى تلت الحرب العالمية الثانية لعام ٤٦ أو ٤٧ ، لا أكاد أذكر ذهبت مع صديقين عزيزين للقاء طه حسين فى بيته.. وكانت بلادنا آنذاك تحتدم بالصراع الوطنى والاجتماعى معا.. على ان حديثنا مع الدكتور طه حسين كان فى البداية حديث الشعر وحديث الأدب، راح ثلاثتنا يعرض على عميد الأدب بضاعته من شعر وقصة، نستأنس منه الرأى والمشورة.. ثم ما لبث مجلسنا ان عرج على السياسة.. وقد اشتم منا الدكتور طه حسين اتجاها فكريا معينا، ونشاطا سياسيا عمليا، فمالبث أن إندفع بكليته إلى حديث السياسة وأحسست فى حديث الدكتور طه حسين اهتماما وحماسا لهذا الحديث أكثر مما أحسست به فى حديث الأدب.. ودار الحديث حول الصراع المحتدم بين اليمين واليسار، وحول حاجة البلاد إلى تغيير اجتماعى عميق.. وأذكر ان الدكتور طه حسين قد اختتم هذه الجلسة بهذه المعانى التى لا أذكر كلماتها، ولكننى ما زلت أعيها وأتمثلها..

قال الدكتور طه ما معناه : انكم تتحدثون كثيراً عن الثورة، وتكتبون

عن ضرورة الثورة ولكنكم لا تعرفون ولا تتقنون فن العمل الثورى.. ما أحوجكم إلى دراسة التكتيك الثورى والاستراتيجية الثورية؟..

وخرجنا من مجلس عميد الأدب فى شبه ذهول.. لا تملأ نفوسنا آراؤه الأدبية وملاحظاته النقدية، بقدر ما تهزها هزا هذه الكلمات، هذه الدعوة الحاسمة إلى العمل الثورى العلمى المنظم.. ولعل هذا اللقاء المبكر مع الدكتور طه حسين كان عاملا من العوامل الحاسمة فى تشكيل مجرى حياتى خلال السنوات التى تلت هذا اللقاء..

ولست أسوق هذا كله، لأحكى حكاية لقاء مع الدكتور طه، أو لأحمل الدكتور طه مسئولية حياتى الفكرية والسياسية وإنما قصدت ان اتخذ من هذه الحكاية وهذا اللقاء بداية للحديث عن جانب من جوانب عميد الأدب مازال بعيدا عن الدرس والتحليل والتفسير والتقييم.

لقد ذهبنا إلى الدكتور طه حسين لنستأنس برأيه فى شأن من شئوننا الأدبية، وخرجنا من مجلسه بتوجيه فكرى، ودعوة إلى موقف عملى، ومسلك ثورى.

والحق، أننى منذ هذا اللقاء، وأنا أتأمل الدكتور طه حسين فى كل ما أقرأ له، وأسمع عنه، وأروى منه، وما أكثر ما اختلطت فى وجدانى حقائق ثلاث لهذا الرجل العظيم، حقيقة الأديب الشاعر الفنان الذى تكاد تغنى لغته ويرقص أسلوبه، وحقيقة المفكر العالم الباحث الذى تعمق نظرته وتحلق أفكاره، وحقيقة الرجل العملى، الذى لا تغيب عنه وقائع الحياة، بل هو حاضر معها، فعال فيها.

أين حقيقة الدكتور طه حسن وراء طه حسين الأديب، طه حسين الشاعر، طه حسين الباحث، طه حسين العالم، طه حسين العميد، طه حسين الوزير، طه حسين التوجيه والتقرير والحسم.

ما أكثر ما كنت أسمع من أحكام سطحية، تتهم أسلوبه الأدبى، بالجرس الموسيقى السطحى الذى لا يكاد يتعمق الأمور، بل يكرر التعبير ويلونه، وما أكثر ما كنت أسمع عن مواقف عملية فى حياته التنفيذية عميدا، أو مستشارا للثقافة، أو وزيرا، يدور حولها الجدل وتحتدم الخصومات.

على أنى كنت فى كثير من الأحيان أحس فى جرسه الموسيقى نفسه تفكيرا عقليا خالصا، أكثر مما استمع فيه إلى موسيقى؟.. وكنت أجد فى كثير من مواقفه العملية شعرا وأدبا وفكرا خالصا، اكثر ما أجد فيها عملا وتنفيذا وادارة؟

لقد اختلطت الأمور فى وجدانى، ورحت أفكر مليا فى حقيقة هذا الرجل، أين هو من هذه الأمور جميعا، ما هى حقيقته بين هذه الحقائق الثلاث : الشعر، والعقل، والعمل.

وقد يكون أفضل سبيل إلى الاجابة عن هذا السؤال هو الدراسة المنهجية التحليلية لأعمال الدكتور طه حسين جميعا، وتلخيص نتائجها فضلا عن دراسة مواقفه العملية المختلفة، ثم بلورة هذا كله فى ملامح فكرية عامة، هى ملامحه.

على ان هذا بحث لا يحتمله هذا المقال السريع، الذى ما قصدت به إلا طرح اجابة محدودة ترسبت فى وجدانى خلال معايشة لبعض أعماله، وهى معايشة لم ترتفع إلى مستوى الدراسة المنهجية، وقد لا تخلو هذه الاجابة من تعجل، وقد تكون مجرد انطباع عام، لتكن على أى حال رأيا أطرحه للمناقشة، يمهد لتلك الدراسة المنهجية.

ومنذ البداية سأطرح هذا الرأى، لاختبره مع القارىء العزيز خلال الفقرات المقبلة من هذا المقال.

فى رأيى ان الدكتور طه حسين ليس أساسا بالشاعر، وأكاد أقول ليس

أساسا بالأديب بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة وهو ليس كذلك بالفيلسوف التجريدى الباحث عن العلاقات المطلقة بين الأشياء، وإنما هو فى جوهره مفكر عملى.

وأكاد أزعم منذ البداية أن أدبه نفسه يغلب عليه هذا الطابع الفكرى العملى، بل ان ما نستمتع به من شعر خالص وموسيقى غنية فى أسلوبه انما هو شعر العقل، وموسيقى التجسيد الخارجى لقضايا الفكر التى تسعى كى تصبح واقعا حيا مؤثرا فعالا.

وأكاد أزعم كذلك أن دراساته الأدبية والتاريخية والفنية والتربوية إنما هى فى جوهرها فكر فى موقف، ورأى فى تطبيق، ان طه حسين هو بغير شك شاعر وأديب وعالم ومفكر فيلسوف، ولكنه ليس بالشاعر المحلق بعيدا، ولا بالأديب الحالم بغير هذه الأرض، ولا بالمفكر المعتزل، بل أكاد أجد فيه - عندما أعود إلى كتبه وأتابع مواقفه - قائدا يدفع ويحرك ويحرض، ولولا ملابساته الخاصة لكان له شأن فى حياتنا الاجتماعية، أعمق أثرا من شأنه فى حياتنا الفكرية والأدبية، رغم رفعة هذا الشأن.

ولا أدرى هل اعتسف الرأى اعتسافا عندما أقف عند لحظة عابرة من لحظات الجزء الثانى من الأيام؟ لقد وقعت على اذن الشاب الصغير جملة صغيرة، وقعت على أذنه كما يقول «فى أول النوم وآخر اليقظة، فردته إلى اليقظة ليله كله».

لقد سمع من يقول معرفا الحق بأنه «هدم الهدم». ما معنى هذا؟ الحق هو هدم الهدم، ولست أعرض هنا لهذا التعريف، وإنما أعرض لهذه اليقظة التى انتابت هذا الشاب الصغير فى غرفته بالقرب من الأزهر، وفى لحظة هى فى تقديرى خلاصة عمر.

وما اعتقد ان الشاب قد وقف أمام صعوبة التعريف فى هذه الجملة،

وانما وقف أمام ما فى هذه الجملة من معنى خاص يربط بين الفكر والعمل، بين العقل والفعل.

لا أقول أنه تفهمها، لا أقول انه وعى معناها ومرماها، ولكنى اعتقد ان شيئا فى بناء نفسه وفكره وشخصيته قد وجد فى هذه الجملة الغريبة ألفة غريبة؟ ان هذه الجملة الغريبة فى أيامه الأولى تكاد ان تصبح خلاصة أيامه كلها فى مقبل حياته، لقد أصبح الحق فى حياته فعلا، وأصبح العقل عملا، وأصبح التفكير توجيها.

وفى تقديرى انه كان من الطبيعى ان ينتقل هذا الشاب الصغير من الأزهر إلى الجامعة المصرية عند افتتاحها، وفى هذا الانتقال العملى ملامح لحركته الفكرية الداخلية كذلك.

وعندما ننتقل نحن إلى هذه الحركة الفكرية الداخلية، ونتأمل أول عمل فكرى لهذا الشاب وهو بعد لم يتجاوز الخامسة والعشرين من عمره، عندما نتأمل رسالته الأولى التى حصل بها على أول دكتوراه فى جامعتنا المصرية عام ١٩١٤، نتبين منذ البداية وضوح هذا الفكر الحاسم، الذى يغلب عليه الطابع العملى .

فى هذه الرسالة يكاد يقيد كل شئ بنظام مطلق من الجبرية والحتمية نجده مؤمناً بالجبر التاريخى أى - كما يقول : بان الحياة الاجتماعية إنما تأخذ أشكالها المختلفة، تنزل منازلها المتباينة بتأثير العلل والاسباب التى لا يملكها الانسان، ولايستطيع لها دفعاً ولا اكتساباً .

وبمقتضى هذا الجبر التاريخى يرى أن الحادثة التاريخية، والقصيدة الشعرية والخطبة.. كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء .

بهذا التحديد العقلى الصارم يبدأ رسالته العلمية، بل يبدأ حياته الفكرية

كلها كذلك.

قد نحس فى هذه البداية أثرا للنظرية العلمية الميكانيكية فى القرن الثامن عشر، كما نحس بآثار للمدرسة الطبيعية فى النقد والدراسة الأدبية عامة، نحس بسانت بيف، وتين، ولكننا نحس قبل كل شئ بمفكر صارم التفكير، يسعى لصياغة ظواهر الوجود والتاريخ، لا ليلغى إرادته الفردية، وإنما ليمكن لهذه الإرادة أن تسيطر وأن تكون فعالة ومؤثرة.

ولا أدرى لعل اختياره لفلسفة ابن خلدون فى التاريخ عند سفره إلى فرنسا موضوعاً للبحث الجامعى هناك، لم يكن اعتباطاً، بل كان امتداداً لهذا الاتجاه فى صياغة مظاهر التجربة الإنسانية والتاريخية عامة، صياغة عقلية صارمة.

وما أكثر ما يتردد هذا الاتجاه بعد ذلك فى دراسات متنوعة، وقد نجد صدى لهذا فى حديث الاربعاء عند مناقشته لنظرية التاريخ مع رفيق العظمة، غير أننا نتبين أن هذا الاتجاه العقلى قد أخذ يخفف من صرامته، أو بتعبير أدق من ميكانيكيته، دون أن يفقد الدقة والموضوعية، فيسمح بتعدد العوامل فى صياغة الظواهر الاجتماعية والتاريخية، ولا يقتصر على المؤثرات الخارجية فحسب، وإنما يقول كذلك بالمؤثرات والعوامل الذاتية والنفسية فضلا عن المؤثرات والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويبلغ هذا المنهج الفكرى أوجه فى دراسته التاريخية البالغة العمق والخصوبة للفتنة الكبرى فى كتابيه عثمان و على وبنوه ، فى هذين الكتابين سنجد الجبر التاريخى الذى قال به فى مطلع حياته الفكرية يصبح أكثر مرونة وحيوية، تمتزج فيه العوامل الموضوعية بالعوامل الذاتية، العوامل المادية بالعوامل الانسانية دون أن يفقد الدقة والموضوعية كما ذكرنا.

ففى تفسير بعض الظواهر التاريخية لا يغفل العوامل المادية البسيطة مثل

صعوبة المواصلات مثلا فى تفسير ابطاء عمال عثمان مما مكن للثوار من النجاح فى تنفيذ خطتهم، وهو لا يغفل كذلك عوامل المزاج الشخصى والملامح النفسية لعلى والحسن والحسين فى تفسير بعض الظواهر البالغة التعقيد، جنباً إلى جنب مع العوامل الاقتصادية والفكرية والسياسية.

على أننا لا نحس فى هذه الدراسات التاريخية، مجرد فكر يسعى للتفسير، وإنما نحس به فكراً يسعى للسيطرة على الواقع التاريخى والاجتماعى، إنه يعيد بناء التاريخ، يعيد صياغة الأحداث وترتيبها وتبويبها على نحو منطقى عقلى صارم، فلا نكاد نحس فيه بالعالم المؤرخ بقدر ما نحس فيه برجل السياسة، الخبير بنفوس الرجال وأحوال الحياة، أنه يعرض لقوانين الحركة الاجتماعية، فيحسم فيها بالأمر القاطع، ما أكثر ما نجده فى عثمان ، على وبنوه يفسر بعض الظواهر بالقطع واليقين، ما أكثر ما نقرأ له عبارات أكاد أقطع و يقينا و لا أشك وهو يفسر وقائع وأحداثاً يشتجر حولها الخلاف.

ما أكثر ما نجد له عبارات تدل على الترجيح والاحتمال، ولكن القطع والحسم واليقين يكاد يكون نسيج البناء التاريخى الذى يسوقه أمام أعيننا، مواكب متحركة يحكمها قانون محدد،وان يكن متعدد الأوجه، معقد الاسباب، نحس بفكر الدكتور طه حسين محيطاً بهذه الظواهر التاريخية، متحركاً معها، مفسراً لها، بل أكاد أقول مسيطرا عليها كذلك.

على أن فكره لا يسلك هذا المسلك إزاء الظواهر التاريخية وحدها، وإنما نراه كذلك بالمنهج الصارم نفسه وهو يعالج ظواهر الحياة الأدبية،وبهذا المنهج استطاع الدكتور طه حسين أن يحقق اضافاته الخلاقة فى تاريخ الأدب العربى كله، بأداة العقل أكتشف ظواهر وحدد معالم أحداث ادبية وفنية منذ العصر الجاهلى حتى عصرنا الحديث، وما أكثر ما يقال أنه

اصطنع المنهج الديكارتى - كما يقول - فى كتابه الأدب الجاهلى، ولكنه فى الحقيقة لم يكن فى حاجة إلى هذا المنهج الديكارتى فجوهر حركته الفكرية هوالتحديد العقلى وليس الشك الديكارتى إلا وجها من أوجه هذا الجهد العقلى، ولكنه ليس جوهره، حقا أنه شك منهجى استطاع به الدكتور طه حسين أن يزيل كثيراً من الأوهام فى تاريخ الأدب العربى فى العصر الجاهلى، كاشفا حقيقة الأدب الجاهلى الذى يغلب عليه الانتحال، محدداً عوامل الانتحال، واضعا معياراً موضوعياً لتحديد معالم الأدب الجاهلى الحقيقى، ولقد استطاع الدكتور طه حسين كذلك أن يكتشف فى الأدب الجاهلى ظواهره الأدبية وأن يحدد معالم مذاهب فنية فى دراساته الأخرى

وعلى أنى أريد أن أقول أنه لم يكن تبنيا لفلسفة ديكارتية فى التفكير كان وقوفاً عند حدود الشك المنهجى لديكارت مطبقاً على الأدب، والحقيقة أنه ليس فيه من ديكارتية غير هذا المظهر الخارجى، لقد واصل الدكتور طه حسين فى الحقيقة طريقه العقلى الصارم الذى بدأه برسالته عن أبى العلاء، ولم يكن الشك الديكارتى غير جانب من منهجه العقلى العام، ولكنه ليس سمته الاساسية بل لعلنا نجد فى هذا المنهج العقلى سمات ديكارتية أخرى غير الشك مثل الوضوح والتميز فى الحكم والتعبير والتحليل، على أن المهم أن أؤكد أن هذا المنهج العقلى فى صياغة الظواهر التاريخية والأدبية، وتفسيرها، لم يكن مجرد تطبيق للشك الديكارتى، لم يكن تبنيا للفلسفة الديكارتية، واشاعة لها كما قد يقال أحيانا، وإنما هو امتداد للمنهج العقلى الصارم الذى أخذ به نفسه منذ بداية حياته العلمية.

على أننا فى بعض كتاباته الأخرى قد نلمح فيها جنوحاً إلى التشكك فى قيمة العقل كأداة منفردة للمعرفة، نلمح هذا فى حوار الدكتور طه

حسين مع أبي العلاء المعرى فى كتابه مع أبى العلاء فى سجنه بل يكاد يرجع محنة أبى العلاء إلى اتخاذه العقل إماما واعتباره نبياً، ويؤكد أن العقل لا يصلح وحده ملكة للمعرفة، وقد نجد هذا الرأى كذلك فى كتابه على هامش السيرة مؤكداً به كذلك أن العقل ليس هو كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا عن العقل.

وقد نجده فى كتابه مرآة الاسلام يتخذ من هذا الرأى نفسه تفسيراً للشقاق والتنازع بين الفرق الاسلامية آمنوا بالعقل وحكموه فى كل شيء وزعموا أنه وحده مصدر المعرفة... وقد غرهم ايمانهم بالعقل فدفعهم إلى شطط بعيد .

ورغم هذا، فإن الدكتور طه حسين لم يستعن بغير المنهج العقلى فى تفسيره للظواهر غير العقلية، فى توكيده أن العقل ليس هو الملكة الوحيدة للمعرفة.

على أن توكيده لهذه الملكات الأخرى غير ملكات العقل هو فى الحقيقة تدعيم لما بدأنا به حديثنا وهو ارتباط منهجه العقلى باحساس عملى واقعى، أنه ليس العقل المنعزل بل العقل العملى الذى يتابع الظواهر ويكاد يجسها ويتقرأها بل ويسيطر عليها كذلك.

وفى كتابه مع ابى العلاء فى سجنه مناقشة عميقة – لعلها أعمق مناقشة مجردة تعبر عن فلسفة الدكتور طه حسين نفسه أكثر مما تعبر عن فلسفة أبى العلاء. فى هذا الكتاب يفسر الدكتور طه محنة ابى العلاء، فيرجعها إلى العجز عن ذوق الحياة ، والقصور عن الشعور بما يمكن أن يكون فيها من جمال وبهجة، من نعيم ولذة.

والدكتور طه فى الحقيقة كما ذكرنا يعبر بهذا عن فلسفته هو، إن محنة أبى العلاء هى عدم تلاؤمه مع الواقع الطبيعى والاجتماعى، وهى

محنة تدفع إلى هذا الاتجاه التشاؤمى فى أدبى، وفى موضع أخر من هذا الكتاب تنمو هذه الفكرة لتعبر عن تناقض أكثر خصوبة فى حياة أبى العلاء، بين قوة عقله وتضاؤل قدرته، يتساءل الدكتور طه ما هذه الحرية المطلقة التى يستمتع بها هذا العقل إذا فكر، وما هذا العجز المطلق الذى يضطر العقل اليه، إذا أراد أن يعمل أو يدفع إلى عمل؟ لماذا منح هذه القوة المفكرة المريدة التى تأمل وتعجز عن تحقيق الأمل، وتريد وتقصر عن إنقاذ الارادة، وترى الخير ولكنها لا تجد إليه سبيلا .

خلاصة مأساة أبى العلاء عند الدكتور طه هو أنه كان صاحب فكر وشعر وإنتقاد ولكنه لم يكن صاحب اصلاح عملى، خلاصة مأساة ابى العلاء هو هذا الفصام بين العقل والقدرة، بين الفكر والعمل.

وفى مقابل هذا تنفتح ملامح فلسفة طه حسين الإيجابية : عقل مقتدر، وفكرة عاملة، ورأى مريد نافذ، وموقف فعال يسعى للإصلاح والتغيير ما استطاع.

هذه المعالم العملية الفعالة للعقل هى التى تحدد المعالم الأساسية كذلك لفكر طه حسين عامة.

نقرأ له فى مرآة الضمير الحديث أن تغيير الاشياء لا يكون بالكلام الذى يقال عن اخلاص أو تكلف، وعن تفكير أو اندفاع، وإنما يكون بالعمل الذى ينقل الاشياء من طور إلى طور .

ويقول كذلك فى موضع أخر من هذا الكتاب القيم العمل وحده هو الذى يستطيع أن يرضى القلب الذكى، ويقنع النفس الكبيرة، ويزيد البصيرة نفوذاً إلى نفوذ .

هذا الفهم العميق يلائم الدكتور طه حسين بين الحياة العقلية والحياة العملية، وبهذا الفهم تتحدد معالم حياته وفكره على السواء، ولست أعنى

بالملاءمة هنا المداراة، وإنما أعنى الفاعلية، على أننا لا ننكر أن هذا الطابع العملي لفكر الدكتور طه كان يدفعه في بعض الأحيان إلى أن يخفى بعض أفكاره سعياً لنجاح بعضها الأخر.

ولعل كتابه المعذبون في الأرض من أبرز مظاهر هذا المسلك الفكرى العملى، والكتاب بغير شك هو تعبير عن الصراع الاجتماعى الذى كان محتدماً فى بلادنا فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، وهو فى مضمونه العام، وأثره النهائى دعوة إلى التغيير الاجتماعى، وإن غلب عليه الطابع الإصلاحى.

على أن الدكتور طه حسين اراد - فيما أعتقد - أن يحمي دعوته هذه بكل ما يستطيع من وسائل الحماية، ولهذا نراه فى هذا الكتاب الذى هو دعوة إلى التغيير يقول تمهيداً له : أنى راض عن حياتنا التى نحياها كل الرضا، مطمئن اليها كل الاطمئنان، معجب بها كل الإعجاب، لا أريد أن أغير قليلا ولا كثيراً، ولا أحب أن يتغير منها قليل أو كثير، أو هذا الحديث يدل - فيما أظن - دلالة واضحة على أنى من المحافظين المتشددين فى المحافظة ومن أصحاب اليمين الذين لا يضيقون بأحد كما يضيقون بأصحاب الشمال .

وتكاد بعض تعابير هذه الفقرة أن تفضح الدكتور طه، فكلمة فيما أظن ، وحرصه القاطع على تأكيد محافظته المتشددة، وأنه من أنصار اليمين، وأنه غير راغب بهذا القطع فى التغيير تكاد تكون غطاء خارجياً، بل طلاء سطحياً لإخفاء المتفجرات التى يشتمل عليها الكتاب.

على أن هذا الغطاء وهذا الطلاء لم يخدع الحكام المحافظين اليمينيين الرجعيين فى ذلك الوقت فصادروا هذا الكتاب اليمينى المحافظ المتشدد؟

وهنا كذلك نستشعر فكر الدكتور طه العملى، الذى يسعى للملاءمة

مع الواقع لتحقيق فكرته، لوضعها موضع التنفيذ، إنه لا يكتفى بالدعوة إلى مدينة فاضلة، أو بصياغة حلم عزيز، وإنما يسعى بفكره سعياً عملياً إلى التغيير الواقعى.

ونكاد نجد هذا الفكر العملى فى عمل أدبى آخر بل فى كل أعماله الأدبية بغير تمييز – فى مدخل دعاء الكروان نستمع إلى آمنة وهى تستأذن الكروان لكى تقص على الناس طرفاً مما يدور بينهم من حديث لعلهم أن يجدوا فيه عظة تعصم النفوس الذكية، من أن تزهق، والدماء البريئة من أن تراق .

لا أقول أن هذه الرواية كتبت بهذا الهدف العملى وحده، أو صيغت بمقتضاه، فجاءت رواية تقوم على التوجيه المباشر، لا ... وإنما أحس بهذا التوجيه العملى فى كل ما يكتب من بحث عملى، أو ابداع أدبى كهذه الرواية على سبيل المثال.

بل لعلنا نتبين هذا الاتجاه العملى كذلك فى كتابه على هامش السيرة عند حديثه عن القديم والجديد، إنه يقول القديم لا ينبغى أن يهجر لأنه قديم، والجديد لا ينبغى أن يهجر لأنه جديد، والجديد لا ينبغى أن يطلب لأنه جديد، وإنما يهجر القديم إذا برئ من النفع، وخلا من الفائدة، فإذا كان نافعاً مفيداً فليس الناس أقل حاجة إليه منهم إلى الجديد» .

وهكذا تصبح الفائدة ويصبح النفع أساساً للحكم على القيمة، وهو حكم عملى خالص كما نرى، لا نقول أنه حكم برجماتى، ولكنه حكم يربط بين الفكر والواقع، بين العقل والعمل، ويؤكد القسمة الاساسية لفكر الدكتور طه حسين باعتباره مفكراً عملياً.

وبهذا الفهم كان موقف طه حسين من الحرية، أن الحرية عنده هى حرية واقعية، ليست مجرد تحليق فى فراغ، أن الحرية عنده هى جوهر الفن

والفكر والعلم والأدب والحياة جميعاً، نجده فى مرآة الضمير الحديث يتحدث عن الفن فيؤكد أن الفن أثر من آثار الاحرار لا من آثار العبيد ونجده يدعو دعوة واضحة محددة المعالم لتحرير الشباب من الحاجة الاجتماعية حتى تتوفر له أسباب الابداع حرر الشباب من البؤس والجوع وهم التفكير فيما يقيم الأود، وحررهم من الجهل وأتاح لهم علماً وأدباً وثقافة ... الخ .

ان الحرية عنده هى الخبز وهى الثقافة وهى كذلك الهواء والنور والجمال، إنها ليست غاية فى ذاتها بل هى وسيلة إلى أغراض ارقى منها وأبقى وأشمل فائدة وأعم نفعا.

ولعل كتاب مستقبل الثقافة فى مصر من أكثر كتب الدكتور طه حسين توكيداً لهذه المعانى، وتجسيداً للملامح الفكرية للدكتور طه حسين بشكل عام، إنه يعبر عن فكرة، فى التخطيط العملى والتطبيق المباشر.

وظروف تأليف الكتاب نفسها تكشف عن هذا الطابع الفكرى نفسه، كان تأليف الكتاب اجابة عن سؤال وجهه بعض شباب اليه بعد توقيع معاهدة عام ١٩٣٦ .

يكتب الدكتور طه حسين هذا الكتاب ليجيب عن هذا السؤال الكبير : ما هو واجبنا الثقافى بعد تحقيق استقلالنا السياسى؟!.

وبصرف النظر عن حقيقة هذا الاستقلال السياسى، فإن اجابة الدكتور طه حسين عن هذا السؤال كانت اجابة جادة للغاية، عميقة للغاية، واقعية للغاية، عملية للغاية كذلك.

انه يؤكد فى بداية الكتاب أنه ليس المهم الاستقلال والحرية، وإنما المهم ما يتضمنانه من تبعات، المهم عنده هو تثبيت الديمقراطية وحياطة الاستقلال، وهو يدعو بشكل حاسم إلى أن نعرض عن الالفاظ التى لا تغنى

إلى الاعمال التى تغنى .

وفى هذا الكتاب يؤكد أن الحرية لا تستقيم مع الجهل، ويربط لهذا بين الثقافة وبين الحرية، بين التعليم وبين الثورة على الظلم ويقول : يجب أن يتعلم الشعب إلى أقصى حدود التعليم ففى ذلك وحده الوسيلة الى أن يعرف الشعب مواضع الظلم وإلى أن يحاسب الشعب هؤلاء الذين يظلمونه ويذلونه ويستأثرون بثمرات عمله .

وهو يعرض لحظة لتنظيم التعليم فى مراحله المختلفة تجمع بين الفكر النظرى والخبرة العملية، وهو يتعرض - مثلا - لقضية المعلم الأول فلا يقف عند حدود واجبات هذا المدرس وإنما يعرض لحقوقه كذلك ويؤكد أنه لا يعرف شراً على الحياة العقلية فى مصر من أن يكون المعلم الأول كما هو عندنا سيئ الحال، منكسر النفس، محدود الأمل، شاعراً أنه يمثل أهون الطبقات فى وزارة المعارف .

ان كتاب مستقبل الثقافة فى مصر وثيقة لحقيقة هذا الفكر فى التطبيق العملى، وما أكثر ما فى هذا الكتاب مما أصبح حقائق حية فى حياتنا الثقافية والتعليمية، لا بفضل فكر طه حسين فحسب، بل بفضل قيامه عمليا كمستشار ثقافى لوزارة المعارف أو كوزير لها بتحقيق ما خططه من قبل بين صفحات هذا الكتاب.

ولعل الحديث عن الحياة العملية للدكتور طه حسين ودلالتها على حقيقة ملامحه الفكرية تستحق دراسة خاصة لا تحتملها هذه المقالة السريعة، ولهذا حسبنا أن نختتمها بكلمة عن أسلوبه التعبيرى نفسه بعد أن قمنا بهذه الجولة السريعة فيما وراء هذا الأسلوب التعبيرى.

إن أسلوبه التعبيرى نفسه كما ذكرنا من قبل يكاد يغلب عليه هذا الطابع العقلى والعملى معا، ورغم ما نتذوق فيه من عطور شعرية وموسيقية.

وأكاد أقول أن التقطيع الموسيقى والنغم الشعرى فى هذا الأسلوب، إنما هو حركة عقلية، ودعوة عملية، تتخذ من هذا التقطيع وهذا التنغيم ايقاعاً لحركتها، ولو تأملنا هذا الايقاع بعمق لوجدناه تارة ايقاعاً استدلالياً قياسياً وتارة أخرى ايقاعاً استقرائياً ولوجدناه فى الحالتين عملية استنباطية تتدرج لتشمل الظاهرة العلمية أو الأدبية أو التاريخية موضع الدراسة، حتى تسيطر عليها من كل جهاتها، وتنتهى بها إلى الغاية العقلية والعملية التى تريدها لها، بل وتريدها لك أنت كذلك أيها القارئ أو ايها المستمع.

ان الإيقاع فى أسلوب طه حسين يتنوع ويختلف بإختلاف موضوعاته وهو فى جوهره ايقاع عقلى، انه تعبير بالشعر والموسيقى عن هموم العقل العملى، ان لغته كلغة الساحر القديم نغمتها جزء من محاولته السيطرة العملية على الطبيعة، على الحقيقة، على الانسان.

ونكاد نحس بهذا الإيقاع العقلى العملى كذلك فى توقيت صدور مؤلفاته، أن أغلب هذه المؤلفات، تصدر خلال واقع حى، استجابة لحاجات عملية، وصدى لملابسات اجتماعية وحضارية معينة، إنها لا تصدر عن تأمل خالص، أو فراغ وإنما تصدر لتقوم بمهمة فكرية وعلمية وإجتماعية، تستلزمها حركة الحياة، ويعيها فكره العلمى والعملى المسئول.

ان مجموعة كتبه التى صدرت بعد الحرب العالمية الثانية بوجه خاص انما هى نموذج رائع للمشاركة الفعالة فى التعبير عن الحياة الاجتماعية بل وصياغتها كذلك، بل أن الفتنة الكبرى فى تقديرى، وخاصة الجزء الأول - رغم طابعه التاريخى الخالص - يكاد يعبر عن أصداء اجتماعية للسنوات التى كتب وصدر فيها.

وهكذا نستطيع أن نؤرخ الكثير من كتبه بأحداث حياتنا الاجتماعية والفكرية.

وهكذا فى كل ما نعرض له من جوانب فى حياة طه حسين نجد هذا الفكر العملى، لا يقوم فصام بينه وبين الواقع، وإنما ملاءمة وفعل وتفاعل، فان قامت عقبة فهى عقبة طريق، عقبة أوضاع، تتفجر من حولها معارك الفكر، ومعارك السياسة ومعارك الثقافة عامة.

وتاريخ طه حسين زاخر بهذه المعارك جميعاً، ذلك لأنه كان يضع دائما تفكيره موضع التنفيذ، ويجعل من عقله وسيلة لتغيير الحياة منْ حوله.

ولعلنا لا نجد فى كتابات الدكتور طه حسين فيلسوفا بالمعنى التقليدى لكلمة الفيلسوف، ولكننا قد نجد فيها الفيلسوف بالمعنى الذى حدده هو نفسه لهذه الكلمة عند ما كان يعرض لفلسفة ابى العلاء المعرى، فالفيلسوف عنده هو الذى يجمع الحكمة علماً وعملاً ، وتكون حياته موافقة لنتائج بحثه.

وبهذا المعنى نعتبر الدكتور طه حسين فيلسوفاً، فإن حياته هى فكره وفكره كان حياته دائماً، وكانت حياته وكان فكره، حياة وفكراً للثقافة العربية لأكثر من نصف قرن، وستظل هذه الحياة وهذا الفكر منارة ملهمة وهادية لنا ولأجيال عديدة من بعدنا.

---

(١) مجلة الهلال: أول فبراير ١٩٦٦

محمد كامل حسين [1]
ومنظومته الفكرية

لعل أبرز ما تتسم به ثقافتنا العربية، بل ممارساتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية عامة، هو تجليها فى أشكال متجزئة متفرقة متناثرة لا يكاد ينتظمها إطار نظرى شامل محدد. حقا، إن كل تعبير وكل ممارسة - مهما تكن - هى جزء من منظومة فكرية أكبر، سواء توفر الوعى بها أو لم يتوفر، ولكن ما أكثر ما تطمس هذه المنظومة الفكرية الأكبر، عجزاً عن استشرافها وتنميتها، أو إخفاء لحقيقتها. وكثيرون هم المفكرون العرب الذين لهم اجتهادات عميقة فى مختلف مجالات المعرفة من اجتماعية واقتصادية وتاريخية وعلم نفسية وأدبية ولغوية وفلسفية وعلمية خالصة. ولكن ما أندر أن نجد بين هؤلاء المفكرين من تجلت اجتهاداته فى نسق فكرى نظرى شامل، يتطور ويتكامل على مدى حياته الانتاجية الفكرية، ما أكثر الجذر المتناثرة وما أقل القارات والدينماوات المتلاحمة المتراكبة فى ثقافتنا العربية الحديثة.

ولعل الطبيب الجراح والمفكر والأديب الدكتور محمد كامل

حسين بأن يكون واحداً من هولاء المفكرين النادرين الذى تشكل أعماله منظومة فكرية تترابط فيها وتتسق مجالات ثقافية مختلفة، تمتد من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية، ومن مباحث الواقع إلى مباحث القيم المعيارية، ومن قوانين المادة والحياة والإنسان إلى قوانين الإيمان، دينيا كان أو غير دينى، ورغم هذا فما أقل ما يلقاه هذا العالم المفكر من أهتمام علمى واجب[٢].

لقد ولد محمد كامل حسين فى ٢٠ مارس ١٩٠١ وتوفى فى ٦ مارس ١٩٧٧. ولهذا فإن لقاءنا معه فى هذه الكلمات فى هذه الأيام بالذات هو احتفال بميلاده وبذكرى وفاته فى آن واحد.

وقد يكون من المتعذر الإلمام فى هذا المجال الضيق إلماما تفصيليا بفكر محمد كامل حسين الذى تضمه كتابات عديدة متنوعة هى كتاب « متنوعات » الذى صدر عام ١٩٥٤ ورواية « قرية ظالمة » التى صدرت عام ١٩٥٤ و « التحليل البيولوجى للتاريخ » الذى صدر عام ١٩٥٧ و« وحدة المعرفة » الذى صدر عام ١٩٥٨ و « الوادى المقدس » الذى صدر عام ١٩٦٨ و « الذكر الحكيم » الذى صدر عام ١٩٧١و « الشعرالعربى والذوق الحديث » عام ١٩٧١ و « النحو المعقول » عام ١٩٧٢، فضلا عن العديد من المقالات الفكرية والعلمية واللغوية والأدبية التى نشرت متفرقة ولم تجمع ولم تنشر بعد فى كتاب.

ورغم تنوع موضوعات هذه الكتابات فإنها جميعا ينتظمها نسق منهجى وفكرى شامل. وسوف أكتفى لضيق المجال بتقديم لوحة سريعة لأبرز ملامح هذا النسق المنهجى والفكرى فى أهم كتبه، متخذاً من كتابه « وحدة المعرفة » نقطة انطلاق إلى منظومته الفكرية عامة. ففى هذا الكتاب

بعض العناصر والخيوط التى سبق أن عبر عنها فى كتابه « متنوعات » وفى روايته « قرية ظالمة » وفى كتابه « التحليل البيولوجى للتاريخ » كما سنجد كتاب « وحدة المعرفة » مشعاً فى كتبه اللاحقة، ولهذا فإن الانطلاق من هذا الكتاب يتيح لنا رؤية شاملة لمنظومته الفكرية عامة فى اكتمالها النظرى.

فى مدخل كتاب « وحدة المعرفة » نكاد نقرأ جوهر أطروحته : « فى الكون نظام وفى العقل نظام والمعرفة هى مطابقه هذين النظامين ».. النظامان من معدن واحد، والمطابقة بينهما ممكنة لما فيها من تشابه. ولو لم يكونا متشابهين لاستحالت المعرفة [صفحة ١] والكتاب هو محاولة للبرهنة النظرية على صحة هذه الأطروحة وصواب التطابق بين النظامين، ولكن.. كيف نقول بهذا التطابق ومعرفتنا الإنسانية ما تزال ناقصة مشتتة؟ يتساءل محمد كامل حسين، ويجيب ويرى أن سر هذا النقص والتشتت هو أن البحث فى المعرفة الإنسانية بدأ بدراسة الإنسانيات، على حين أنه كان ينبغى أن يبدأ بدراسة الواقع المادى. النظام الكونى يبدأ من أسفل إلى أعلا، ونظام المعرفة بدأ من أعلا إلى أسفل، ومن هنا كان الاختلاف [ص ٤] ولهذا فعلينا – كما يقول محمد كامل حسين – أن نعيد بناء المعرفة الإنسانية بناء منهجيا جديداً، يتيح لنا توحيد المعرفة فى نظام واحد يتطابق – مع النظام الكونى – وهناك بغير شك حجة عملية تؤكد هذا التطابق كما يقول محمد كامل حسين هى : « ما حقق العقل من قدرة على التحكم فى كثير من الأمور الطبيعية » ولكن المهم هو أن نسعى لإقامة الحجة النظرية على تطابق النظامين، ولن يتم هذا إلا بقلب الهرم المعرفى فبدلا من أن يقف على رأسه بالدراسات الانسانية، نعيده إلى قاعدته المادية الطبيعية، فبهذا يعود التطابق بين النظامين ويصبح الواقع والمعقول شيئا واحداً، وإذا

كان الهرم المقلوب يذكرنا بماركس فإن تطابق العقل والواقع يذكرنا بهيجل، على أننا حتى الآن ما نزال فى مجال الفرض فلننتقل مع محمد كامل حسين إلى مجال الإثبات.

يزيح محمد كامل حسين من طريقه البحثى، بعض المناهج المعرقلة للبحث العلمى مثل الغائية التى تجعل من الغايات منطلقا لوجود الأسباب وتفسيرا لها، والثنائية التى تقيم مسافة زائفة بين المتعارضات، والرؤية الخطية للزمن التى لا تدرك اختلاف وتنوع اتجاهاته، والمفهوم الشيئى للحقيقة، على حين أن الحقيقة علاقة بين الأشياء. ثم يتجه بعد ذلك إلى نتائج العلوم الطبيعية ليؤسس لنا النظام الجديد. فيبدأ من البسيط إلى المعقد فالأشد تعقيدا، ولكل مجال من هذه المجالات قانون خاص، ولهذا تتفاضل أو تتراتب القوانين بتصاعدها من البسيط إلى المعقد فالأشد تعقيدا، وعندما نتحدث عن القوانين فإننا نتحدث فى الوقت نفسه عن الأشياء فالأشياء تجسيم للقوانين. ولنبدأ بالأصل، وكلمة الأصل هنا عند محمد كامل حسين لا تعنى أولية زمنية، وإنما تعنى أولية تركيبية. فى الأصل كان هناك شيء واحد له قدرة على الاتحاد مع أشباهه على نسب مختلفة، وهكذا تكون البروتون والالكترون.

ثم نشأت عن هذا الاتحاد الذرة التي تكونت بها القوانين الكيميائية. ثم استمر الاتحاد بين الذرات فكان الجزئ وكانت القوانين الفيزيائية، وهنا نشأت فجوة فى الطبيعة فجوة من القلق المادى التى مهدت لوثبة نوعية جديدة.

وبازدياد الاتحاد بين الذرات وخاصة باتحادها مع ذرة الكربون يخرج مركب جديد هو المادة الحية، وباتحاد جزيئاتها تخرج الخلية التى تكتسب

قوانين جديدة مختلفة عن القوانين الطبيعية هى المرونة والتكيف والمقاومة.

وباتحاد الخلايا وتكاثرها يتشكل أعضاء منها، وهنا تبرز الفجوة القلقة الثانية بين الحيوان والإنسان بعد الفجوة الأولى بين المادة والحياة، وبازدياد التعقيد باتحاد الخلايا وتشكيلها فى عضو خاص هو المخ يبرز قانون جديد أعلى هو المعنويات، والمعنويات هى النتيجة الطبيعية لتعقد العضو العصبى فى الإنسان وهو المخ وينشأ العقل، وهو جهاز الكترونى قادر على التذكر والتمييز وتذوق الجمال وتجسيد المعنويات. وتنشأ ملكة جديدة هى الكبح أى قدرة الكائن على الامتناع عن عمل ما وإن كان قادرا عليه.. وقانون الكبح هو الضمير وهو أعلا القوانين الانسانية.والضمير تركيب أعلى من التركيب المحدد للإنسان، ولهذا فهو ينتسب ويصدر ويعبر عن قوة أعلا من الإنسان،إنها ذات عليّه عالمة قادرة مريدة تعمل فى حياة الإنسان، ولكنه غير قادر على تصويرها على حقيقتها، إنها الله.

هذه هى البنية التفاضلية أو التراتبية التى يصور بها محمد كامل حسين نظام المعرفة ونظام الكون، وهو يصوغ لكل مستوى من مستوياتها قانونه وقواعدة وسماته الخاصة بالتفصيل الدقيق المستند إلى معرفة علمية دقيقة،على أن النظام فى مجمله يتسم بأمرين : الأول هو أن أصوله بسيطة، وأنها تزداد تعقيدا حتى تصل إلى الإنسان، وما فوق الإنسان والثانى أن هذا النظام نظام تصاعدى يقوم على ترتيب مستقر ثابت، يبدأ من البروتون والإلكترون حتى ما فوق الإنسان.

ويرفض محمد كامل حسين أن يوصف نظامه الفكرى بالمادية، ذلك لأنه فى قمة نظامه هناك ما هو فوق الإنسان. على أن هذا لايخالف القول - كما يؤكد هو نفسه - بأن حياة الإنسان كلها، مادية كانت أو معنوية -

ليست إلا نتيجة لو ظائف أعضائه [ص ١٤٢]، فهناك أصل فسيولوجي طبيعي للعقل والمعنويات جميعا، أصل فسيولوجي للحب والفن والأخلاق حتى للإيمان نفسه » ولا يعنينا ما يؤمن به الإنسان مادام يؤمن بشيء. لأن الإيمان مهما يختلف موضوعه يدل على نظام فى التكوين العقلى المخى » [صفحة ١٧١].

هذه باختصار شديد هى اللوحة التى يقدمها محمد كامل حسين للعلاقة الحميمة المتطابقة بين نظام المعرفة ونظام الكون ، والواقع أن تأصيله لمختلف اشكال التعبير والسلوك الإنسانى المادى والمعنوى والنفسى والفكرى تأصيلا فسيولوجيا، وتفسيره لبنية المخ وعملياته المختلفة تفسيراً إلكترونياً يعد رؤية ريادية مبكرة لمناهج واتجاهات علمية وعلاجية أخذت تسود خلال السنوات الأخيرة فى مجالات الأبحاث العصبية والنفسية، ولعلنا نجد فى كتابه «متنوعات » إرهاصا ببعض ما جاء فى كتابه « وحدة المعرفة » وخاصة فى مقاله النقدى لعلم النفس التحليلى الفرويدى.

إلا أن النظام الكونى الذى يعرضه محمد كامل حسين يكاد يكون نظاما جاهزا ثابتا نهائيا، وهو إن صح فإنه يعنى أن التطابق بينه وبين المعرفة الإنسانية هو أن تصبح هذه المعرفه نهائية وثابتة كذلك. حقا، إن هدف المعرفة الإنسانية هو التطابق مع قوانين وحقائق الواقع المادى، إلا أن هذا التطابق ليس تطابقا نهائيا ثابتا ولا يمكن أن يكون. هو تطابق نسبى تقاربى وهو عملية تاريخية طويلة لا حد لنهايتها، وهى ليست عملية سلبية بل عملية مؤثرة ومغيرة كذلك فى بنية النظام الكونى نفسه، أما من ناحية المعرفة بالحقائق والقوانين الإنسانية، فليس هناك تطابق نهائى لأنه ليس لها نظام جاهز ثابت نهائى. لأن الخبرة الإنسانية دائمة الاختلاف والتغير

والتجدد بذاتها، وبفضل المزيد من المعرفة بها.

وبرغم الأهمية الكبرى لدراسة الأصول الفسيولوجية للمعنويات الانسانية، فإنه لا سبيل - فى تقديرى - لإدراك صحيح لهذه المعنويات بغير دراسة أصولها وجذورها التاريخية والاجتماعية كذلك، وهى دراسة أساسية، وإن تكن مفتقدة تماما فى منظومة محمد كامل حسين - ولهذا تكاد هذه المنظومة أن تكون امتداداً معاصراً للمدرسة المادية الميكانيكية فى القرن الثامن عشر، وإن كانت مادية محمد كامل حسين تتجاوز ميكانيكية تلك المادية، وتتميز بأنها مادية الكترونية وراء طبيعية لو صح التعبير. قد نختلف أو نتفق مع هذه الرؤية الكونية الإنسانية الشاملة، ولكنها رؤية ذات عمق واتساق. وهى ليست مجرد اقتباس من فلسفة صومويل الكساندر كما لمح عباس محمود العقاد فى مقال قديم له فى جريدة الأخبار فى ١١ / ١١/ ١٩٦٢ بعنوان «اقتباس أو توارد خواطر» وإنما هى ثمرة للثقافة العلمية الفلسفية والموسوعية العميقة لمحمد كامل حسين، ولجسارته الفكرية،فضلا عن خبرة حياته الخصبة.

وفى كتابه «التحليل البيولوجى للتاريخ» سنجد ارهاصاً منهجيا ونظريا لكتاب «وحدة المعرفة»، وهو كذلك محاولة للكشف عن تفاضلية أو تراتبية القوانين الموضوعية التى تحدد نظام الأحداث التاريخية ، وفى هذا الكتاب - يرى محمد كامل حسين أن التاريخ هو أثر الزمن فى كائن بعينه هو الإنسان، وهو يرى أن مطلق الزمن عامل قوى فى تكييف أحداث التاريخ وتحديد أسلوبها ونظامها. وكما وجدنا فى كتابه «وحدة المعرفة» أن قوانين الإنسان لها جذورها فى القوانين البيولوجية، سنجد للتاريخ جذوره البيولوجية كذلك فى هذا الكتاب، فالبيولوجية كما يقول هى علم يبحث فى أثر

الزمن فى ما هو انسانى [صفحة ١١] ويقسم [٣] محمد كامل حسين الحياة الانسانية إلى أقسام ثلاثة :الأول هو الحياة الداخلية وتقوم على الغرائز ولا أثر للزمن عليها لأن طباع الإنسان ثابتة على حد قوله، والثانى هو الحياة الخارجية أى النشاط السياسى والاجتماعى. ويتخذ أثر الزمن فيها شكلا دوريا، مما يذكرنا بابن خلدون، وان كانت الدورية عند ابن خلدون لا ترجع إلى اثرا الزمن ، وإنما إلى أسباب اجتماعية واقتصادية، والقسم الثالث وهو الحياة ويتخذ أثر الزمن فيها شكل اطراد ونمو. ثم يأخذ محمد كامل حسين لإثبات فرضياته هذه فى تحليل شامل لتاريخ مختلف أوجه النشاط الإنسانى من شعر وفنون وحياة سياسية واجتماعية ومدنية وعقلية ودينية، وبرغم هذه الرؤية البيولوجية للثبات وللدورية التى تكاد أن تكون شكلا آخر من أشكال الثبات فى وصفه لما يسميه بالنشاط الغريزى والنشاط السياسى والاجتماعى، فإنه يجعل العقل القوة المطردة النمو فى حياة الانسان، بل يجعل العقل وانتشار العلم السبيل لتحقيق عصر المساواة والعدل والسلام فى العلاقات الدولية، وهو يكاد يجزم بحسب رؤيته الدورية بحتمية الحرب العالمية الثالثة، وان كان يقول بانه « لن يمنع قيامها إلا شيء واحد هو ازدياد قوة الجماهير، وقدرتهم على التفكير واحتمال عدم خضوعهم لقادتهم حين يؤمرون ان يقتلوا ويقتلوا. [ص ٦١] وهى الدعوة التى نجدها بتفصيل فى روايته قريه ظالمة.

وبرغم المنطق المتسق للبناء النظرى لهذا الكتاب، واستناده إلى معرفه بالغة الغنى فى مختلف جوانب المعرفة الإنسانية إلا أنه فى الحقيقة يستند إلى نفس المنهج الذى طالعناه فى « وحدة المعرفة » الذى يقوم على إفراغ الحركة التاريخية والإنسانية من آلياتها الاجتماعية وتفسيرها بقوانين مفارقة

لها. فهو مثلا يفسر حركة التاريخ بمطلق الزمن جاعلاً من الزمن قوة مفارقة للأشياء ذات ذاتية متميزة، والواقع أنه لا وجود للزمن إلا فى ارتباط بحركة الاشياء نفسها، وهو يتغير بتغيرها وبحسب قوانينها الموضوعية. وهو كمثال آخر يجعل من الملل مصدراً لدورية الحركات السياسية والاجتماعية، بل والتغير الدورى فى الأشكال الأدبية والفنية لا فى موضوعاتها الذى يؤكد ثباتها، والملل عنده ليس من « صفات النفس » كما يقول فى كتابه « الذكر الحكيم » [ص ١٥٧] وإنما هو من أوضح صفات العقل الذى يعتمد فى عمله على ما يرد إليه من حواس هى أشد ما يكون إحساسا بالتعب والملل، إنه إذن يفسر الدورية فى الأمور السياسية والاجتماعية والثقافية بعوامل حسية نفسية عقلية مختلفة وهى جميعا مفارقة لقوانين الحركة الاجتماعية. وهو عندما يتحدث عن الغرائز الثابته يذكر منها الخير والشر والحرية والشرف والعدالة والكفر والإيمان وموضوعات الآداب والفنون، وهى فى الحقيقة مفاهيم وقيم اجتماعية تختلف باختلاف الأوضاع والمواقف، وليس غرائز ثابته لا أثر للزمن فيها، على أن اختلافنا مع منهجية هذا التحليل البيولوجى للتاريخ لا يقلل من قيمته كمحاولة لصياغة بنية نظرية شاملة فى حركة التاريخ فى مختلف تجلياته الفردية والاجتماعية والسياسية والثقافية، أرقى من المنهج الوصفى الحدثى التجزيئى المسطح الذى يسود العديد من دراساتنا التاريخية، ولعلنا نجد فى هذا الكتاب تأثراً بالإطار العام لفلسفه شبنجلر التاريخية إلا أنه يختلف بل يناقض هذه الفلسفة، إذ ينتهى إلى الدعوة بل التبشير بعالم جديد من العلاقات الفردية والاجتماعية والدولية تقوم على المساواة والعقلانية والعلم والعدالة والسلام. [ص ٧٧ – ٨٣].

وإذا كان العقل هو القوة المطردة النمو، والتى تتحقق بها المساواة والعدالة والسلام فى هذا الكتاب، فإن الضمير هو هذه القوة فى روايته « قرية ظالمة » على أننا سنجد فى نهاية منظومته أنه لابد من تواؤم هاتين القوتين العقل والضمير فى بناء العالم الجديد الذى يبشر به محمد كامل حسين.

وقرية ظالمة رواية أدبية، رغم غلبة الطابع الفكرى على موضوعها الجهير المباشر، إنها رواية ذات أطروحة وروائيّتها تنبع من بنيتها الاوركسترالية ومن توزع أطروحتها بين شخصيات متنوعة مختلفة متحاورة متصارعة،كما تنبع من وحدة الأثر الجمالى والأخلاقى لبنية موضوعها أى لمضمونها الكلىّ. وأغلب فصول الرواية يقع فى أورشليم فى يوم واحد هو يوم الجمعة، يوم صلب المسيح، وتكاد مقدمة الرواية أن تلخص موضوعها على النحو التالى :

« لم تكن دعوة المسيح إلا أن يحتكم الناس إلى ضميرهم فى كل ما يعملون. فلما عزموا أن يصلبوه لم يكن عزمهم إلا أن يقتلوا الضمير الإنسانى » ثم تنتقل المقدمة إلى ما يمكن أن يعد كشفا لبعد من أبعاد مضمون الرواية، وليس لمجرد موضوعها المحدد :« فليست أحداث هذا اليوم من أنباء القرون الأولى، بل هى نكبات تتجدد كل يوم فى حياة كل فرد. فالناس أبدا معاصرون لذلك اليوم المشهود » [ص ٣]. ثم تبدأ الرواية التى تنتقل بنا بين مجتمعات ثلاثة فى أورشليم، الأول هو مجتمع بنى إسرائيل، والثانى مجتمع الحواريين والثالث، مجتمع الرومان. وبالرغم مما يتسم به كل مجتمع من هذه المجتمعات من موقف عام من مسألة الصلب، فبنى إسرائيل يتعجلون صلب هذا الذى يفسد دينهم ويمزق وحدتهم،والحواريون أتباع

المسيح يبحثون عن طريق لانقاذه، والرومان لا يهمهم إلا حفظ النظام العام، وتكريس سيطرتهم مهما كلف ذلك من قسوة وعنف واسالة دماء، بالرغم من ذلك فإننا نجد داخل كل مجتمع من هذه المجتمعات مستويات الخلاف والاختلاف بين شخصيات بعضها شخصيات تاريخية وبعضها متخيّل، بين مواقف بعضها تاريخى وبعضها متخيل، مما يفجر باستمرار حوارا بين أفكار جوهرية هى خلاصة الخلاصة فى حياة الإنسان فى كل العصور. وقد يبلغ هذا الحوار حد الفرقة العاطفية بين رجل الاتهام الموكل بإدانة المسيح، وبين زوجته التى تتساءل : كيف يصلب إنسان يقول بأن الله هو الحب. وقد يبلغ الحوار حد القتل وتمزيق الجسد كما حدث بالنسبة للجندى الرومانى الذى أحب « المجدلية » واعتنق المسيحية وامتنع عن أن يفشو لقائده سراً يتيح له اقتحام مدينة أعدائه. وقد يكون هذا الحوار مجرد خلاف فكرى بين الحواريين حول الموقف من صلب المسيح، هل يمارسون العنف لانقاذه، أم يكتفون بالانتشار لنشر دعوته التى هى فى جوهرها، ضد العنف « أحبوا أعداءكم » وقد يكون الحوار مجرد حوار فكرى كذلك حول العلاقة بين النظام والضمير، أو بين العقل والضمير، أو حول معنى الحب والإيمان وكبح الشهوات أو حول العلاقة بين القوة الحيوية وقوة العقل وقوة الضمير، أو حول مغزى الإظلام فى لحظة صلب المسيح إلى غير ذلك.

وهكذا يشيع فى بنية الرواية حوار صراعى فكرى متصل عبر أقسامه الثلاثة بين شخصياته المختلفة حول مواقف ومفاهيم وقيم انسانية أساسية، مما يعطى للرواية رغم سيادة الطابع الفكرى فيها، مذاقا وتوترا أدبيا فنيا.

وبرغم توفر المفهوم المسيحى عبر الرواية الذى يتمثل أساسا فى الدعوة إلى المحبة والسلام، والانتقال من القيم الحسية الخارجية إلى عالم الضمير

الفردى الداخلى، فالضمير هو المعبد الحقيقى وليس مجرد العبادات، فإن الرواية تجنبت تقديم صورة الصلب واكتفت بالتعبير عنه بالإظلام، تأكيداً للرؤية الاسلامية التى تقول بأن الصلب لم يتم وإنما شبه لهم هذا إلى جانب دعوة واضحة إلى فصل الدين عن الدولة، التى تعد تجسيداً لقول المسيح اعطوا، ما لقيصر لقيصر ومالله لله ، وإن كانت إلى جانب ذلك – صدى لما كان يدور فى المجتمع المصرى فى مرحلة صدور الرواية عام ١٩٥٤ من صراع حاد على السلطة بين ثورة يوليه الناصرية وحركة الاخوان المسلمين.

فما أكثر الفقرات المعبرة عن ضرورة الفصل بين الدين، والدولة، مثل : إن الذين يدعمون النظام بالدين يخطئون فى حق الدين إن النظام من عمل الانسان وهو ناقص وخاضع للتطور ولايجوز ذلك على الدين (ص١٠٠) ومثل أما أن يحاول الدين أن يغير نظاما بنظام فعمل لا يتعلق به، ثم إن النظام الجديد لا يلبث أن يصبح فى حاجة إلى تغيير. لأن هذه الأنظمة تتكون وتقوى ثم تنهار لأسباب خارجة عن الدين، خارجة عن سلطان الفرد ص ٢٢٧

وكما بدأت الرواية بمقدمة، تنتهى بخاتمة خلاصتها الدعوة إلى المواءمة والتوازن بين قوى ثلاث تعمل فى حياة الناس هى القوة الحيوية وما فيها من غرائز وشهوات ونزعات، وقوة العقل وما فيها من قدرة على المعرفة، وقوة الضمير ومافيها من ادراك للحق والباطل. فتكون القوة الحيوية مصدراً للنشاط وقوة العقل دليلاً وقوة الضمير مانعة لهما من الشطط (ص٢٢٩ – ٢٣٣). ونكاد نتبين فى هذه الدعوة إلى المواءمة بين هذه القوى الثلاث وحدة القوانين الثلاثة الطبيعية والانسانية وما فوق الانسانية، التى أصلها

وفصلها محمد كامل حسين فى كتابه وحدة المعرفة .

وإذا كانت قرية ظالمة تعبر عن صورة مصغرة رمزية لتاريخ انسانى ظالم مستمر في ظلمه، فإن الوادى المقدس هو البديل وهو القرية العادلة الخيرة في مواجهة هذه القرية الظالمة و الوادى المقدس هو كتاب من أواخر كتب محمد كامل حسين، وهو ليس رواية. فليس فيه أحداث أو شخصيات، ولكنه يتضمن معالم أخلاقية وروحية وقيمية لمدينة فاضلة جديدة يسعى لبنائها محمدد كامل حسين عبر حديث حميم - طوال الكتاب - معك أنت أيها القارئ على أنه ما يلبث أن يقول لك فى نهاية الكتاب تحدثت إليك طويلا، وعرضت عليك أموراً كثيرة تتعلق بنفسك، ولم أقف لأسألك من أنت؟ أما وقد انتهيت من هذا الحديث، فأحسب أنى فى الواقع كنت أتحدث إلى نفسى، على أنى أرجو أن يكون هناك من يصلح له هذا الحديث كما أظن أنه صلح لى (ص٢٠٧).

والوادى المقدس، كما يقول فى مطلع كتابه هو البقعة من الأرض، وهى القطعة من الزمن، وهو الحالة النفسية التى تسمو فوق طبيعتك وطبيعة الأشياء، فوق ضرورات الحياة، بل حدود العقل، هو حيث يكون إيمانك بما تؤمن به إيماناً قوياً خالصا لا يشوبه شك ولا يعتريه ضعف (ص٥) وهو حيث تسمع صوت ضميرك صريحا واضحا آمرا بالخير فى غير لبس، هاديا إلى الحق فى غير تردد كأنه صوت الله (ص٦) الوادى المقدس يكون حيث تريد وحين تريد لا يحدّه مكان ولا زمان ولايحده تعريف ولا وصف بعينه. فحيثما تطهرت نفسك وحيثما أحببت حبا خالصا وحيثما عملت عملا جميلا، فثم واديك المقدس (ص٧).

والتطهر ليس صفة نفسية إنسانية عند محمد كامل حسين بل هو

مظهر من مظاهر قانون كونى عام هو الاستقطاب، وهو- كما يقول - موجود فى الجماد والنبات والحيوان وفى الطبيعة الإنسانية (ص٤٧) من الابرة الممغنطة إلى الاستقطاب الرأسى فى النبات، إلى الاستقطاب الحركى فى الحيوان، إلى الاستقطاب النفسى فى الانسان. فى الانسان، الله هو القطب والمستقطب هو النفس البشرية (ص٤٧).

وتكاد نظرية الاستقطاب عند محمد كامل حسين أن تذكرنا - مع الاختلاف - بنظرية التجاذب الكلى فى الفلسفة الرواقية، بل لعل رؤية محمد كامل حسين فى التطابق بين النظام الانسانى المعرفى والنظام الكونى أن يقترب - مع الاختلاف - من نظرية التوافق مع الطبيعة عند الرواقيين كذلك، ونكاد نجد فى نظرية الاستقطاب هذه تجليا جديدا للوحدة الكونية الانسانية التى عرض لتفاصيلها فى وحدة المعرفة بل لعلنا نجد هذا التصاعد المعرفى من الاساس المادى إلى ما فوق الانسان فى الرحلة الروحية المعرفية لأخوان الصفا، وللرحلة المعرفية التصاعدية كذلك لحىّ بن يقظان لأبن طفيل مع اختلاف الرؤية والتفاصيل العملية، ولعلنا نجد بعض الأصول الفكرية والعلمية كذلك فى فكرنا العربى الحديث عند شبل شميلى وسلامة موسى فى تناولهما لنظرية التطور مع اختلاف النظرة العامة .

وكتاب الوادى المقدس على تنوع موضوعاته هو فى الواقع وقفة مستأنية عميقة فى قمة الهرم الكونى المعرفى حيث يسود قانون الضمير وما فوق الانسان، وتكاد تتم به وتكتمل منظومة محمد كامل حسين الفكرية، ولهذا قد لانجد جديدا فى كتابه الذكر الحكيم مما يضاف إلى هذه المنظومة. فالكتاب هو دراسات فى القرآن الكريم للمسلمين وغير المسلمين، وللعرب وغير العرب ممن نشأوا على التفكير الحديث لتقريب القرآن من

أفهامهم، ولكن أهم ما يميز هذه الدراسات هو أنها محاولة لتفسير القرآن تفسيرا نفسيا، وهو يعد بهذا امتداداً للبعد النفسى فى منظومته الفكرية. على أنه أخطر ما فى هذا الكتاب هو محاولة تفسير إعجاز القرآن على أساس نظرية يقول بها محمد كامل حسين فى النقد الأدبى تقوم على مفهوم قوة التعبير فهو يرى أن معجزة القرآن تكمن أساساً فى قوة تعبيره عن النفس الانسانية عامة والنفس العربية خاصة وعن روح أهل الصحراء بوجه أخص. (ص١٦٥ – ١٨٠)والواقع أن هذه المحاولة فى تفسير القيمة التعبيرية الإبداعية فى القرآن بالبيئة النفسية والطبيعية، تعد إسهاماً مبكراً رائداً نتابع تطوره فى السنوات الأخيرة فى بعض الاجتهادات الاستمولوجية العربية المعاصرة. على أن هذا موضوع يحتاج إلى دراسة مستقلة.

وفى كتابه النحو المعقول نجد محاولة لتبسيط النحو، تبسيطا يقدم على أساس أن اللغة العربية لغة طبيعية – معقولة وهو يرى ضرورة أتخاذ المباحات التى قال بها بعض القدماء أسساً لتطوير اللغة العربية والحرص على اطّراد القياس فى القواعد لتوحيدها، فضلا عن دعوته إلى فصل جميع الكلمات (الحروف) تسهيلا لقراءتها ولا شك أن موقفه من تبسيط النحو هو بعد من ابعاد دعوته إلى المعرفة والعلم بشكل عام.

هذه اشارات عامة لبعض معالم المنظومة الفكرية لمحمد كامل حسين لم تتشكل دفعة واحدة، وإنما تطورت وتكاملت عبر سنوات حياته، وقد نتفق معها أو نختلف، وقد نرى فيها رغم الحرص على المواءمة تغليباً للعقل والعلم أحيانا، وتغليبا للضمير والايمان أحيانا أخرى، وقد نرى فيها احتفالاً بالجانب المادى الطبيعى الفسيولوجى والجانب الأخلاقى الفردى التطهرى، وتجاهلا للقوانين الموضوعية للواقع التاريخى والاجتماعى، ولكنها تبقى برغم

هذا، رؤية ذات أبعاد علمية ومعرفية وجمالية وأخلاقية ودينية متسقة تستشرف أنبل أشواق الانسان فى الحب والسعادة والمعرفة والتقدم والسلام.

وهى رؤية جادة عميقة مخلصة جديرة بأن تكون موضع احتفال متصل يتمثل فى أمرين :

الأمر الأول هو العمل على جمع ونشر أعمال محمد كامل حسين ودراساته العلمية والفكرية والأدبية نشرا موحداً وخاصة ما لم ينشر منها. والأمر الثانى هو العمل على تشجيع القيام بدراسات متخصصة حول الأبعاد المختلفة لهذه المنظومة الفكرية.

وتحية للمفكر والعالم والانسان محمد كامل حسين فى هذه الذكرى المزدوجة لميلاده ووفاته.

(١) محاضرة ألقيت بمناسبة الأحتفال بذكراه وبعيد ميلاده.

(٢) أحب أن أنوه بهذه المناسبة برسالة الدكتوراه القيمة عن الفكر الديني لمحمد كامل حسين التي قدمها الباحث التونسي نور الدين نويري إلي جامعة السوربون عام ١٩٨٥ .

(٢) في كتاب «معارك فكرية» للمؤلف ملخص تفصيلي نقدي لكتاب «التحليل البيولوجي للتاريخ» راجع صفحة ١٣٩ - ١٥١ (الطبعة الثانية- دار الهلال).

قدرى حافظ طوقان [1]
عالم عربى من جبل النار

كنت أعرف أنه احد المشاعل المضيئة فى نابلس –جبل النار –، ولهذا عندما كنت أزور الضفة الغربية للأردن عام ١٩٥٦، سعيت إليه، كان مديرا لكلية النجاح الوطنية بنابلس ولكنه فى الحقيقة كان ولا يزال واحدا من الطلائع المتقدمة على نطاق الوطن العربى كله فى مدرسة العقل والفكر العلمى.

وقبل ان التقى بقدرى حافظ طوقان، كنت أحس بتشابه كبير بينه وبين سلامة موسى، يتمثل فى هذا الاهتمام البالغ بالفكر العلمى، وهذا الحرص الدءوب على نشره وإشاعته. وعندما التقيت به وجدت اكثر من سمة مشتركة بينه وبين سلامة موسى، فى ملامح الوجه، وحجم الجسم، وحرارة الحديث، وصفاء الشخصية وبساطتها وعمقها معا.

وقدرى حافظ طوقان هو بغير شك نموذج آخر لسلامة موسى فى وطننا العربى، لعل سلامة موسى ان يكون أكثر ارتباطا وانشغالا بالقضايا الاجتماعية، ولعل قدرى حافظ طوقان أن يكون أكثر اهتماما بالقضايا العلمية المتخصصة، إلا انهما يشتركان معا، فى رفع لواء الدفاع عن العقل

والعــــلم والمنهج العلمى فى حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

على ان الجانب الأكبر من جهود قدرى حافظ طوقان يتجه إلى ابراز القيم العلمية الباقية فى تراثنا العربى الإسلامى القويم.

ولقد أصدر حتى اليوم ما يقرب من خمسة وعشرين كتابا، كلها فى التراث العلمى العربى.

بدأ هذا الجهد الكبير ببحث صغير عن أثر العرب فى الرياضيات حصل به عام ١٩٢٩ على الليسانس من الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم أصبحت حياته تعميقا وتطويرا لهذا البحث فى بقية كتبه، تراث العرب العلمى، العلوم عند العرب، وأثر العرب فى تقدم علم الفلك، ومقام العقل عند العرب وعشرات الكتب الأخرى.

ومنذ أيام التقيت مرة أخرى بقدرى حافظ طوقان، وقلت له : لا أحد ينكر ما قدمته من جهود كبيرة لإحياء التراث القديم وإشاعة الفكر العلمى، ولكنى اتساءل.. انك ابن من أبناء فلسطين، فأين دورك من معركتها المباشرة؟

وأجاب قدرى طوقان : ولكنى منذ عام ١٩٣٠ وأنا اشترك فى المظاهرات والمؤتمرات السياسية.. فى عام ١٩٣٦ نفيت إلى الحفير وصرفند لمدة تسعة أشهر، بسبب اسهامى فى النضال. على انى أصدقك ان الطابع الأغلب لهذا الإسهام هو الطابع الفكرى. لقد اخترت طريق التوعية الفكرية والعلمية، وهذا هو دورى.

فقلت له : ولكنى علمت عندما كنت فى نابلس عام ١٩٥٦ انك شاركت مشاركة عملية فعالة فى نضال شعب الأردن ضد تمبلر.. لقد شاهدت لك صورا وأنت محمول فيها على الأعناق، تقود المظاهرات هناك.

نعم ما أكثر ما حمل قدرى طوقان على الأعناق، وما أكثر ما قاد مظاهرات سياسية. على ان الطابع الأغلب لحياته كما يقول بحق هو النضال الفكرى. ولهذا فعندما عين قدرى طوقان وزيرا لخارجية الأردن فى الوزارة السابقة، استبشرت به خيرا، ولكن في الحقيقة اشفقت عليه! وقلت لنفسى ماذا يستطيع هذا الرجل العالم المفكر ان يفعله فى وزارة الخارجية. وتذكرت سانتهلير فى فرنسا، ولطفى السيد فى مصر، وتمنيت له حظا طيبا.

على ان قدرى طوقان استطاع ان يقود سفينة وزارة الخارجية بحكمة وأمانة فى فترة بالغة الخطورة والحرج. اشترك بوزارته فى مؤتمرين من اخطر المؤتمرات، هما مؤتمر القمة العربى الثانى، ومؤتمر دول عدم الانحياز، وتحقق على يده اعتراف الأردن بالجمهورية اليمنية، وأسهم فى تدعيم التقارب بين الأردن والجمهورية العربية المتحدة.

ويقول قدرى طوقان : انه غير نادم على الأيام التى قضاها وزيرا للخارجية.

وقلت له : ولكن.. أين كان رجل العلم فى هذه الوزارة؟

فقال لى ببساطته المحببة : كان موجودا سيدى!

أنا أؤمن ان السياسة ليست هى الدبلوماسية الميكيافيلية. انها نشاط انسانى وينبغى أن يكون لخدمة أهداف الانسان. وكان سبيلى هو المنهج العلمى كذلك فى سياستى الخارجية. كنت اتحرى الصراحة والصدق ووضوح الهدف. كان هذا يساعدنى على تحقيق مهمتى..

وقلت : هل حققت مهمتك؟

— سيدى، حققت بعض المهام.. انا معجب تماما بما يتم فى الجمهورية العربية المتحدة، اعتبرها طليعة حقيقية فى مختلف مجالات العلم والصناعة والاقتصاد والفكر والتقدم الاجتماعى. انها بالنسبة للبلاد العربية

بمثابة الأخ الأكبر الذى يحمل المسئولية الرئيسية. اتمنى ان يزداد التقارب دائما بين الأردن والجمهورية العربية المتحدة..

وقلت له : وهل دراستك للتراث القديم ذات صلة برأى معين فى الوحدة العربية؟

وقال فى حرارة : انا ما ادرس الماضى من أجل الماضى فحسب، وانما من أجل الحاضر والمستقبل أساسا.. وفى كل ما أكتب احرص على توحيد هذا المعنى : انه لا سبيل لتحقيق أهدافنا القومية والاجتماعية بغير العلم والوحدة العربية يجب ان نفهمها كذلك فهما علميا. انها ليست غاية فى ذاتها! حقا انها بغير شك هدف من أهدافنا الأساسية.. ولكنها ليست غاية فى ذاتها، انها وسيلتنا إلى تحقيق أهدافنا. هل معنى هذا اننا نتحد أولا ثم نحقق أهدافنا التحررية والاجتماعية بعد ذلك؟

– لا.. لا سيدى. أنا اعرف. لكى نتحد ينبغى ان نتحرر وان نلتقى عند اهداف اجتماعية واحدة على ان الوحدة ستكون سبيلنا لتدعيم تحررنا، لضمان تقدمنا، لتحقيق رفاهيتنا.

نحن لا نتحد من أجل الوحدة ذاتها، وإنما نتحد لأن الوحدة هى ضرورة تاريخ، وهى وسيلة قوة وتقدم، وسلاح لتحقيق أمانى الأمة العربية، ولكثير من الأمانى الانسانية عامة كالسلام والحرية والعدالة.. هذا هو تصورى العلمى للوحدة العربية.

والحقيقة ان كتب قدرى طوقان هى صورة صادقة من نفسه، وشخصيته وفكره، وحياته. الصفاء والبساطة والوضوح والايمان الذى لا حد له بالعلم الملتزم بقضية الانسان والتقدم.. ان ما يبذله من جهود فكرية لكشف كنوز التراث القديم، ليس إلا جهدا واعيا منه من أجل السيطرة على الحاضر والمستقبل كذلك! فى بعض مقالاته يتحدث عن الشعور بالمستقبل،

حديثا يذكرنا بالمناخ الفكرى الذى أشاعه بيننا سلامة موسى، يقول قدرى طوقان : «ان عدم الشعور بالمستقبل، وترك هذا المستقبل للأقدار والطبيعة، انما هو مصدر من مصادر تخلف العرب» . وقدرى طوقان يدعو إلى تعميق شعورنا بالمستقبل، ويقول انه لا سبيل إلى ذلك بغير الأسلوب العلمى.. «فهو الذى يساعد على تنمية الشعور بالمستقبل ويصقله، كما يزيد حساسية الانسان بمسئولياته ويرهفها، فيسير فى حياته وكفاحه على أساس من ذلك الشعور وتلك الحساسية» .

واذا كان العلم عند قدرى طوقان هو سبيلنا لتعميق الشعور بالمستقبل، فذلك لأنه عنده صنو الحرية كذلك. لقد قام العرب كما يقول قدرى طوقان بقسطهم فى ميادين العلم والحياة عندما كانوا احرارا بعيدين عن الاستعمار والقيود. فلم يكن هناك ما يمنعهم من الاستمرار فى التقدم، واداء رسالة الحياة، لو لم يعترض تطورهم ما اعترضه من قوى الاستعمار والرجعية، التى عملت على شكل الفكر العربى وتجميد قابلياته وحيويته» .

ان الحرية اذن هى السبيل إلى العلم. ولكن العلم عنده هو السلاح للحرية كذلك فنحن لن نحرر فلسطين المحتلة بغير الاستعداد العلمى والعمل العلمى كذلك. والعلم غير منفصل عن هدفه. ولا علم بغير هدف انسانى. وكل علم يوجهه اصحابه ضد الانسان فهو علم مبتور. ان العلم عنده صنو للقيم الاخلاقية والانسانية عامة. ولهذا فعندما تتخذ أمريكا العلم – كما يقول قدرى طوقان – للعدوان ومساندة الرجعية ومساندة الصهيونية، «فإنه ينزل إلى الحضيض فى دنيا المعنويات ودنيا المبادىء والأخلاق» .

والعلم عند قدرى طوقان غير منفصل كذلك عن العمل الاجتماعى، فلا علم بغير التزام ولا علم بدون ارتباط بمسئولية اجتماعية، ولا علم ما لم يكن مسخرا لخدمة التقدم الاجتماعى والقيم الانسانية عامة.

ولهذا يدعو قدرى طوقان إلى نوع جديد من القادة فى الوطن العربى.انهم القادة ذوو العقلية العلمية «اذا اراد العرب ان يعيشوا أحرارا منتجين عاملين تطلعيين، فعليهم ان يعيشوا بالعلم وأساليبه، ويسلموا زمام أمورهم لعقليات علمية، تقدر أهمية العلم والنظام والرقم».

هذا هو قدرى حافظ طوقان، المفكر والعالم الفلسطينى الأردنى، العربى، الانسان. وهذه هى كلمته العربية والانسانية. انها كلمة العلم والحرية والتقدم.

انه مازال فى الخامسة والخمسين من عمره شابا يتفجر حيوية وحرارة ونشاطا، ما أكثر ما قدم لأمته العربية، ولكن ما أكثر ما نتوقع منه فى مجال الفكر والعلم والتقدم الاجتماعى، خلال السنوات المقبلة.

(١) المصور: ديسمبر ١٩٦٥

الدكتور على النشار [1]
جوهر الفكر الإسلامى

منذ أسابيع قليلة، التقيت بشاب لامع من خريجى كلية الآداب، جامعة الأسكندرية، وسألنى :

لماذ لم تكتب حتى اليوم عن كتاب «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام» للدكتور على سامى النشار؟

فقلت له : هذا كتاب عزيز إلى نفسى، وأذكر أننى أشرت إليه منذ ما يقرب من عشر سنوات فى مقال لى عن حقيقة التفكير العربى الإسلامى، وأشدت به.

فقال لى الشاب الجامعى : ما أكثر ما ينبغى أن يقال لا عن قيمة هذا الكتاب فى ذاته، وإنما على أثر هذا الكتاب فى طائفة كبيرة من الباحثين والدارسين. لقـــد صـــدر فى ضوئه وامتدادا له كثير من البحوث البالغة الأهمية.

ورجوت الشاب أن يساعدنى على معرفة هذه القضية، والإلمام بأطرافها.

على أننى منذ أيام قليلة سعدت بهذا الكتاب فبعث به إلى مشكورا الاستاذ الفاضل الدكتور على سامى النشار فى طبعة ثانية له صدرت أخيرا

عن دار المعارف.

ورحت أجدد مودتى مع هذا الكتاب العزيز. والكتاب فى الحقيقة محاولة جادة للدفاع عن أصالة الفكر الاسلامى، وهو رد عميق على تقولات بعض المستشرقين - بل بعض الدارسين العرب - الذين يزعمون ان هذا الفكر لم يكن إلا ذيلا لحضارة اليونان وترديدا لها.

ويبين الكتاب كيف احتضنت الجماعة الاسلامية منطق ارسطو بالدراسة، على أنها سرعان ما مزقته تمزيقا وانشأت بدلا منه منهجا يعبر عن خصائصها هو المنهج التجريبى.

ويتابع الدكتور النشار حركة الترجمة إلى العربية للتراث اليونانى منذ بدايتها وخاصة لفلسفة ارسطو، ويعرض لردود الفعل المختلفة لهذه الفلسفة، ولمنطقها الشكلى.

فهناك طائفة يطلق عليها الدكتور النشار اسم الشراح وهم يقبلون منطق ارسطو كوحدة فكرية كاملة، ويعتبرونه قانونا أساسيا للعقل. وهناك طائفة أخرى من المتكلمين، قبلوا جوانب من هذا المنطق ورفضوا جوانب أخرى منه، وهناك طائفة من المتكلمين وعلماء الأصول يرفضون المنطق الأرسطى رفضا قاطعا ويحاولون إقامة منطق جديد. ومع هذه الطائفة تقف طائفة أخرى هم رجال التصوف والاشراق. ثم هناك طائفة أخيرة هى طائفة العلماء الذين خرجوا بممارسة التجربة العملية وخاصة فى أمور الطب والرياضة والبصريات عن حدود الاستدلال الشكلى لذلك المنطق.

ومن دراسته البالغة العمق والاحاطة، التى يعرض فيها بالتحليل الدقيق لموقف الفرق الاسلامية المختلفة من القوانين الأساسية لمنطق ارسطو، ينتهى الدكتور النشار إلى التمييز بين موقفين داخل المواقف التى ترفض هذا المنطق، موقف التحريم والتجريم لهذا المنطق، ويتبلور هذا الموقف فى فتوى

ابن الصلاح المشهورة «من تمنطق فقد تزندق» وفى قوله «ان المنطق مدخل إلى الفلسفة، ومدخل الشر شر» وموقف آخر هو موقف النقد والتفنيد والرفض القائم على أن منطق الاستدلال قاصر على استيعاب حركة الواقع، حركة التجربة، حركة النفس، قاصر عن استيعاب اسرار الذات الالهية وتفسير قدراتها.

ولعل من أهم فصول الكتاب، هذا الفصل، بل الفصول المطولة التى عقدها الدكتور النشار لعرض نظرية ابن تيمية. فى هذه النظرية يفند ابن تيمية الأسس العقلية المجردة، ويجعل من المحسوسات والجزئيات أساسا للمعرفة، بل يتخذ من التحديد الكمى مقياسا لها كذلك، وينتهى إلى تحديد ملامح لمنطق اسلامى خاص.

ومن هذا الجهد الكبير يخلص الدكتور النشار إلى القول بأن الفكر الاسلامى قد رفض المنطق الارسطى، الذى يقوم على القياس والاستدلال النظرى، وأقام منطقا جديدا، أكثر تعبيرا عن خصائصه هو المنهج الحسى التجريبى.

وبهذا يفسر الدكتور النشار عداوة الإسلام - كما يقول - للفلسفة «لأنه إذا كان الإسلام يتطلب المنهج الاستقرائى التجريبى، وينكر أشد الإنكار المنهج البرهانى القياسى، استطعنا أن نفسر بسهولة عدم نجاح الفلسفة.. فى الإسلام، واعتبار من يدعونهم «فلاسفة الإسلام» كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم مجرد امتداد للروح الهلينية فى العالم الإسلامى».

على اننى رغم اعتزازى الكبير بهذا الكتاب وتقديرى لما بذل فيه من جهد جاد، فإننى اختلف معه فى أكثر من قضية. ولا ادرى، لماذا أحسست بعد قراءتى الثانية له بتناقض معه أكثر مما أحسست به فى قراءتى الأولى.

أذكر أنني انتقدته منذ عشر سنوات لأنه لم يعرض للعلماء المسلمين، واكتفى بالأصوليين والفقهاء والمتصوفة ولكنه فى طبعته الثانية هذه أضاف فصلا أخيرا عن العلماء المسلمين وأشار إلى طبعة المنهج فى العلوم الكيميائية والطبيعية والطبية بشكل سريع، وأعدا بدراسة تفصيلية.

واذكر انني أخذت على الكتاب أنه لم يعرض للخلاف بين المدارس الفكرية، وللقصور فى منطق ارسطو فى ضوء الملابسات الموضوعية للحضارة الاسلامية، وما تفرضه هذه الملابسات من نتائج واتجاهات.

والطبعة الأخيرة، زاخرة بالاضافات التفصيلية، ولكنها لا تضيف إلى منهجها هذا البعد الموضوعى. انها تكتفى بالدراسة التحليلية النصية.

على أن هذا لم يكن مصدرا لما أحسست به من خلاف وتناقض عندما انتهيت من قراءة بعض فصوله.

لعلى لم استرح لما يقوله الدكتور على سامى النشار من عدم نجاح الفلسفة - بمعناها الاستدلالى - فى الاسلام، ولعلى اتناقض معه فى هذا تناقضا كبيرا. ولعلى كذلك لم استرح لموقفه من فلاسفة العقل النظرى من أمثال ابن سينا وابن رشد، فلست أوافقه على أنهم مجرد امتداد للروح اليونانية فى الفكر الاسلامى، بل اعتقد انهم الممثلون الأصلاء لهذا الفكر. على ان جوهر الخلاف بين الدكتور النشار وبينى هو فى مفهومه عن الجوهر التجريبى للفكر الاسلامى، اننى اعتقد كذلك ان الفكر الاسلامى فى جوهرة فكر تجريبى، ولكن.. ماذا يعنى الفكر التجريبى؟ هذه هى القضية. وأنا اعتقد كذلك ان منطق ارسطو منطق قاصر، ولكنى لا أرفضه نهائيا، ولا أرى أن رفضه رفضا نهائيا يفيد الفكر التجريبى!.

يرى الدكتور النشار ان منطق ارسطو خاصة من خواص الفكر اليونانى وحده، ويعتبره غريبا على الفكر الاسلامى غربة كاملة. ولهذا فكل

من يقف مدافعا عنه من المفكرين المسلمين يراه الدكتور النشار امتدادا للفكر اليونانى، على حين انه يرى فى كل من خرج على هذا المنطق - بلا استثناء - مفكرا اصيلا من مفكرى الإسلام! فهل هذا صحيح؟.. لا بالطبع. فلا شك ان منطق ارسطو هو نبتة يونانية ولكنه فى الوقت نفسه يعبر عن خواص أساسية للفكر البشرى عامة. ولهذا فهى قوانين للفكر الاسلامى كذلك وان قال بها أرسطو. ولا تناقض بينهم وبين هذا الفكر، بل لعلنا نجد هذه القوانين فى الفكر الإسلامى قبل معرفة منطق ارسطو، قبل ترجمته. ان أرسطو لم يخترع هذه القوانين وإنما اكتشفها.

ان الدكتور النشار يتحدث دائما عن الفكر الإسلامى واتساءل «لماذا لا نقول الفكر العربى الإسلامى، لماذا يكتفى الدكتور النشار بوصف الفكر بالإسلامية، دون وصفه بالعربية، مع أن الصفتين معا هما اللتان تحددان طبيعة هذا الفكر؟» ان الفكر الاسلامى قد اكتشف بحق المنطق التجريبى. ولكن اكتشافه لهذا المنطق لم يكن يعنى أبدا - كما يزعم الدكتور النشار - تمزيق المنطق الأرسطى. ان المنطق التجريبى لا يلغى منطق أرسطو، وانما يتخطاه، يتجاوزه، يستوعب آفاقا من التجربة البشرية يقصر دونها ذلك المنطق الشكلى. ان علماءنا الأجلاء من أمثال ابن الهيثم، وجابر بن حيان، والرازى، والخوارزمى، وابن سينا قد تخطوا المنطق الشكلى الاستدلالى إلى المنطق التجريبى، بل اكتشفوا قوانين هذا المنطق التجريبى الاستقرائى اكتشافا، إلا انهم كانوا يتحركون فى التجربة خلال العمليات العقلية الاستدلالية التى بدونها لا تتم حركة عقلية، ولهذا فإن القول بالاستقراء والتجربة، لا يلغى القول بالقياس والاستدلال، ولا يقوم الاستقراء ولا تقوم التجربة على تمزيق القياس والاستدلال. بل لعلنا داخل العمليات الاستقرائية نقوم بعمليات استدلالية، كما ان كل عملية استدلالية

هـى ثـــمرة عمليات اسـتقرائية ســـابقة. ان الاستقراء لا يلغى الاستدلال وانما هو يستوعبه ويضيف إليه، ويتجاوزه إلى عملية أرقى وأشمل، فى عمليات الفكر النظرى.

ان التجريب والاستقراء ليس غاية فى ذاتهما، وإنما هما مرحلة فى طريق الوصول إلى النتائج النظرية، والقوانين الكلية المجردة.

ولهذا فإن التجريب لا يتناقض مع الفكر النظرى، كما ان الفكر النظرى لا يتناقض مع التجريب.، نجد هذا فى ابن الهيثم وجابر بن حيان كما نجده فى ابن رشد وابن سينا.

هل صحيح ان كل الرافضين لمنطق ارسطو، يعبرون بحق عن خصائص الفكر الاسلامى، ويمكن اعتبارهم مفكرين تجريبيين؟ لا اعتقد ذلك. فما أكثر من رفض منطق ارسطو باسم التجربة، وما أكثر معانى التجربة هذه. ولقد خلط الدكتور النشار بين هذه المعانى جميعا. فالتجربة الحسية الجزئية التى ترفض الأحكام الكلية عند بعض الفقهاء غير التجربة الذوقية التى ترفض المنطق العقلى عند المتصوفين، غير التجربة العلمية التى تتخطى القياس الشـــكلى عند العلماء، ولكـنها تحرص على صفة الكلية والشمول فى أحكامها.

هل تستوى هذه المواقف جميعا فى تجاوزها لمنطق ارسطو؟ لا بالطبع. هل يتفق معنى التجربة فى كل منها؟. لا بالطبع.

لقد تناقض بعض المتصوفة مع منطق ارسطو، فتناقضوا فى الحقيقة كذلك مع كل منطق عقلى، ومع كل استدلال نظرى. فهل هذا هو جوهر الفكر الاسلامى. هذا الفكر الاسلامى على نقيض الفكر النظرى، والاستدلال العقلى؟ لا، على سبيل القطع. ان الفكر الاسلامى، دعوة إلى التأمل وإعمال الفكر، واحترام العقل.

أما الوقوف عند الحدود الحسية الجزئية فى مقابل المنطق النظرى، فهذا ليس أيضا من سمات الفكر الاسلامى. والنظرة الحسية الجزئية نظرة غير فكرية، غير عقلية، انها بغير شك نقطة البداية فى كل فكر، وكل تأمل عقلى، ولكنها وحدها لا تقيم فكرا ولا تصوغ علما.

ان التجريبية اذن هى صفة الفكر العربى الإسلامى بمعناها العقلى العلمى، لا بحدودها الجزئية الحسية كما يقول الدكتور النشار. وبهذا يمكن ان نفهم التماسك فى مذهب ابن سينا مثلا بين تجريبيته كطبيب، وعقلانيته كفيلسوف، وبهذا المعنى كذلك لا نجد عداوة بين الفكر الإسلامى وبين الفلسفة، بل نجد فى الفلسفة العقلية العلمية التجريبية تعبيرا أصيلا عن هذا الفكر العربى الإسلامى.

ان نقطة الخلاف الجوهرية بين الدكتور النشار وبينى هى أنه جعل منطق ارسطو بل أكاد أقول جعل كل منطق عقلى فى تعارض مع التجربة بشكل مطلق، كما أنه جعل التجربة مزقا حسية وجزئية لا رابط نظرى يجمعها.

على أن هذا الخلاف انما يصدر عن تقدير لا حد له لما يتضمنه كتاب الدكتور النشار من جهد واخلاص وذكاء واستاذية بل اكتشاف.

ان هذا الكتاب سيظل من أهم المراجع لدراسة تراثنا العربى الإسلامى وما أجدر هذا الكتاب باحتفاء الدولة به، ومنحه جائزة من جوائزها التشجيعية.

(١) المصور: ديسمبر ١٩٦٥

الدكتور عبد الرحمن بدوى [1]
هل يسير فى طريق مسدود؟

اتمنى أن أجلس يوما لاكتب كتابا جامعا عن عبدالرحمن بدوى ، ولن يكون كتابا هينا. فما أشق الكتابة عن الدكتور عبدالرحمن بدوى مفكراً، وشاعرا وقصاصا، ومترجما، ومحققا، وباحثا، وأستاذا، وانسانا.

إنه ظاهرة من أندر الظواهر فى حياتنا الفكرية المعاصرة، فهو بانتاجه وحده يمثل دار نشر كاملة . ومهما أختلفنا معه فى الرأى أو الموقف فما يملك الانسان إلا أن يقف من جهوده وقفة الاجلال والاكبار، بل الرهبة .

متى ينتج هذا كله، وكيف؟

ما يقرب من سبعين كتابا[2] من أشد الكتب دسامة وتعمقا وإحاطة وتنوعا.

فهناك بحثه الكبير الزمان الوجودى الذى يعد اسهاما مبكراً فى الفكر الوجودى العالمى، وإضافة بعض جوانبه اليه، وهناك دراساته للفكر الأوربى الذى بدأ بنيتشه مع الحرب العالمية الثانية، وانتهى بشيلنج فى كتاب صدر عنه منذ أيام. وهناك ترجماته الأدبية لعيون الأدب الأسبانى والإنجليزى والالمانى، ولعل آخرها مسرحيتين لبريخت هما الأم الشجاعة والإنسان

الطيب فى سشوان اللتين صدرتا فى كتاب منذ أيام كذلك.

وهناك كتاباته الأدبية مثل روايته هموم الشباب وديوان شعره مرآه نفسى . وهناك عشرات المجلدات فى التراث الإسلامى القديم، بين بحث وتحقيق ودراسة ولعل آخرها كتابه دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى الذى صدر كذلك منذ أيام، ولعل كتبا أخرى قد صدرت له اليوم أو تصدر له غدا.

وتكاد كتبه أن تكون دائرة معارف فى الثقافة الفلسفية عامة، أو الفلسفية الإسلامية بوجه خاص، وهى تمثل فى حياة الدكتور بدوى رسالة حية يوجهها إلى ابناء جيله، من أجل اقامة حضارة عربية وجودية، جديدة.

وقد نختلف اختلافا بينا مع الدكتور بدوى فى كثير مما يكتب، ولكننا نحس وراء كتاباته جميعا العمق والاحاطة والجدية والاخلاص.

والحق أن الدكتور عبدالرحمن بدوى كان يمثل ذات يوم دعوة للخلاص لطائفة من المثقفين أثناء الحرب العالمية الثانية. وكنت واحدا من السائرين فى طريقه. كنا نلتهم كلماته كأنها الخبز المقدس، ونعانى أفكاره معاناة حادة جادة، ومانكاد نسمع نداءاته الفلسفية فى مقدمات كتبه حتى نصرخ له لبيك .. لبيك.

وأذكر أننى ذهبت إلى الجامعة أول ما ذهبت محملا بالنموذج الاسطورى الذى بشر به نيتشه : الانسان الأعلى. اذ كان لى أستاذ فى اللغة الفرنسية فى المدرسة الثانوية من أشد المعجبين بنيتشه ومن أكثر المبشرين بدعوته، ولهذا كان عبدالرحمن بدوى أول تجسيد أمام عينى لهذا النموذج، كان تجسيدا لإرادة القوة، لأخلاق السادة، لهذا الحبل المنصوب فوق الهاوية الذى يسير عليه الانسان نحو الانسان الأعلى.

على أننى ما تمكنت أن أقيم علاقة مودة مع هذا التجسيد الحى للأسطورة. كنت طالبا غير مجد، وعبدالرحمن بدوى لا يغتفر هذا ابدا.

كنت أبحث عن الحقيقة لا فى مدرجات الجامعة، وإنما فى شوارع المدينة ومقاهيها ومنتدياتها، ولياليها، وكنت أبحث عنها فى الشعر والسياسة والشطرنج والشطحات الوجدانية. وفقدت الصلة المباشرة بالأسطورة، ولكنى ما فقدت الصلة الروحية بها أبداً. ولكن سرعان ما أختلف طريقى بعد ذلك عن طريق الحلم الأول بالإنسآن الأعلى.أصبح انسانى الأعلى غير انسان نيتشه وغير هذا التجسيد الاسطورى فى عبدالرحمن بدوى ، أصبح شيئا آخر غير هذا التحليق المثالى . بل أصبح شيئا على النقيض تماما من هذا التحليق المثالى . ورغم هذا ما انقطعت صلتى ابدا عن هذا التحليق المثالى، ولا توقفت محبتى له ولا تقديرى لروح البحث عن المثل الأعلى المتمثلة فيه .. وهكذا رغم اختلاف الطريق الفكرى فأنى ما أزال أتابع أعمال الدكتور عبدالرحمن بدوى بروح المحبة والتقدير، مدركا ما تزخر به من طاقة خلاقة، ومقدرة عملاقة، ورغبة صادقة لبلوغ المثل الأعلى . على أن القضية دائما هى : أى مثل أعلى ؟

إن أعمال الدكتور بدوى بكل ما تتسم به من أمانة وجدية وشرف وتعمق، فإنها معزولة تماما عما يجرى فى العالم حولها من تحولات اجتماعية وفكرية وعلمية. وهكذا يجف هذا النداء الذى كان ينبض بالحرارة والدفء والبطولة ذات يوم، حتى يصبح نوعا من الاجترار الاكاديمى للماضى، والرفض المرير للحاضر.

كنت أقرأ منذ أيام مقدمته لكتاب من أواخر كتبه عن المثالية الألمانية، فرأيته يقول فى مستهل المقدمة فى هذا الزمن الذى طغى فيه الاقتصاد على الفكر والانسان الاقتصادى على الانسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، وصار كل شئ يقدم بالكم دون الكيف، والانتاج العملى لا النشاط النظرى ، حتى صارت البطون هى الغايات والعقول والقلوب وسائل

لغايات . فى مثل هذا الزمن لا شئ أنجح فى رد الانسان إلى مكانه الحقيقى أعنى رده انسانا.. من الفلسفة المثالية .. الخ .

ما أبعد هذه الكلمات عن روح الفكر الجديد، روح العصر. من يقول اليوم فى العالم كله بهذا التناقض الكلاسيكى السطحى بين الاقتصاد والفكر، بين القيم المادية والقيم العقلية، بين الكم والكيف ؟!

إن الاقتصاد فكر، والتنظيم الكمى للحياة فكر، وبدون هذا التفكير الاقتصادى والفكر العلمى الكمى ، لا سبيل إلى تحقيق أشرف الغايات البشرية، وأنبلها، بل لا سبيل إلى حماية الفكر نفسه!

وإذا كان الفكر المثالى هو الإرتفاع عن مشكلات الواقع المادى ، فما أبعد أن يكون هذا طريقا لجعل الانسان انسانا، لسنا فى هذا دعاة متع حسية، أو ماديات رخيصة، ولكننا دعاة نظرة علمية ترفض هذه الثنائية الموهومة، المزعومة بين الكم والكيف بين المادة والفكر.

لست أقوم بأى نقد للكتاب. فليس هذا المجال مجال هذا النقد. والكتاب أول دراسة فى اللغة العربية لموضوع من أعوص مواضيع الفلسفة. وهو يمهد لدراسته المستفيضة للفيلسوف شيلنج بدراستين مركزتين عن الفيلسوفين نيتشه وهيجل. والكتاب ذو طابع أكاديمى خالص، يعرض للفلسفة المثالية عرضا محايدا تماما، بغير نقد داخلى لها، أو امتحان لها فى إطار المجتمع والثقافة العلمية السائدة.

على أن هنا تكمن القضية. فإن ما يطلبه المجتمع من مفكر مثل الدكتور عبدالرحمن بدوى، أكبر من هذه الدراسة الأكاديمية المحايدة، أكبر من هذه الدعوة المثالية المتعالية. والدكتور بدوى ليس مجرد باحث محايد وإنما هو مفكر،صاحب رأى ودعوة. فماذا يقوله لنا وهو يقدم شيلنج؟

ماذا يعنى شيلنج فى حياتنا، فى حضارتنا؟ ما له وما عليه.

والحقيقة أن الدراسة الأكاديمية الخالصة هي قلعة الدكتور بدوى للارتفاع عن مشكلات الواقع الفكرية والاجتماعية على السواء.

وليس معنى هذا أننا لسنا فى حاجة إلى الدراسات الأكاديمية الخالصة. أبداً .. فما أحوجنا إلى هذه الدراسات. على أن الدراسة الأكاديمية لا تعنى العزلة عن الواقع، لا تعنى التحليق بالفكر المثالى ترفعا عن ادران الاقتصاد والكم والمادة. لا تعنى حيادا مزعوما.

فهل يسير الدكتور بدوى فى طريق مقفل؟! لا، بغير شك، فالدكتور بدوى إلى جانب مؤلفاته فى الفلسفة المثالية العامة، يقوم بأجل خدمة لتراثنا العربى الإسلامى . وهنا تصبح دراسته الأكاديمية الخالصة، عملية إحياء لتراثنا القديم، ووصل هذا التراث بحياتنا الجديدة، وتوكيد وحدة هذا التراث وأصالته.

هذا هو أعظم ما يقوم به بحق الدكتور عبدالرحمن بدوى . لقد أصدر فى التراث الفلسفى القديم أكثر من ثلاثين كتابا بين دراسة، وبحث، وتحقيق وإحياء وترجمة وتجميع. وهى جميعا كنوز لا تقدر بثمن.

ولعل آخرها كتابة دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى الذى أحب أن أقف عنده قليلا لنتبين معا مقدار ما يبذله الدكتور بدوى من جهود كبيرة صادقة.

فى هذا الكتاب يحرص الدكتور بدوى كما يقول فى مقدمته أن يرسم صورة إجمالية لدور الفكر العربى فى تكوين الفكر الأوربى لأن هذا الدور واسع المدى عميق الأثر، شمل العلوم كما شمل الصناعات.

ولقد تمت عملية الاخصاب هذه بين الفكر العربى والفكر الأوربى فى منطقتين : الأولى أسبانيا فى مدينة طليطلة، والثانية فى صقلية وجنوب ايطاليا. وقد اتخذت هذه العملية أساسا مظهر الترجمة. وفى البداية كان

الإهتمام بالعلوم العربية المنقولة عن اليونانية، ثم ترجمت بعد ذلك الآثار العربية نفسها.

وهكذا راح الدكتور بدوى يتابع عملية الاخصاب هذه فى منطقتيها وفى مختلف فروع الفكر والثقافة، متابعة مستأنية دقيقة. فراح فى البداية يحدد أثر الادب العربى فى تكوين الشعر الأوربى مؤكدا أن هذا لم يكن أثرا شكليا فحسب، أى تأثرا بشكل الموشحات، والزجل الأندلسى وأوزانهما كما نجد ذلك واضحا فى شعراء التروبادور (الذى ينتسب أسمهم إلى كلمة الطرب العربية) وإنما كان تأثراً بالموضوع الشعرى كذلك، وخاصة موضوع الحب .

ثم يتابع الدكتور بدوى بعد ذلك دراسته لأثر العرب فى تكوين الفكر العلمى الأوربى بمختلف فروعه، الطب والطبيعة والكيمياء والفلك والرياضيات والتاريخ الطبيعى والفلاحة، ثم فى تكوين الفكر الأوربى عامة والفلسفى بوجه خاص فى مجال الصناعات والمعارف العلمية ثم مجال الموسيقى والمعمار.ثم يقدم دراسة قيمة عن أثر كتاب المعراج لمحى الدين ابن عربى فى الكوميديا الإلهية لدانتى.ثم يقارن بين نظرية العمل والقيمة بين ابن خلدون وكارل ماركس ويكشف عما بينهما من اتفاق واختلاف، ثم يعرض لدور العرب فى حفظ التراث اليونانى ، سواء بترجمته أو بتفسيره أو بالتأثر به، وإلى جانب هذا يقدم بعض الدراسات المتخصصة ليدحض فى واحدة منها الزعم القائل بأن الفيلسوف الكندى كان يعرف اليونانية، وليكشف فى دراسة أخرى المصادر اليونانية لفكر الغزالى ولينتهى إلى أن الغزالى رغم الحرب الشعواء التى شنها ضد الفلسفة لم يخرج من بطن الفلسفة، وكل ما فعله إنما هو تقريب الفلسفة إلى أذهان العامة بالباسها ثوبا دينيا. ولهذا كان طعنه للفلسفة طعنا ظاهريا، استطاع به أن يعطى

للفلسفة حق المواطن الكامل فى الثقافة الإسلامية، ثم يقدم الدكتور بدوى دراسة ثالثة بالغة القيمة عن موفق الدين عبداللطيف البغدادى فيتابعه فى رحلته المكانية والفكرية ويكشف لنا ملامحه الروحية، وما أضافه إلى الإنسانية من وعى عميق بالمنهج العلمى .

ثم يعرض بعد ذلك لكتابين عربيين كان لهما أكبر الأثر فى العصور الوسطى المسيحية هما : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد، وكتاب مشكاة الأنوار لأبى حامد الغزالى .

ثم يختتم الكتاب بدراسة اكتشافين علميين عربيين كان لهما أكبر الأثر كذلك فى الحضارة الأوربية.

وقد لا أستطيع هنا أن أناقش الكتاب بالتفصيل ولكن لى عليه ملاحظتين أساسيتين :

أولا : لا شك فى أن أخطر دور قامت به الحضارة العربية الإسلامية هو أولا محافظتها على التراث الهللينى القديم و ثانيا اضافتها إلى التراث البشرى إضافة أصيلة فى مجال الفكر عامة والعلم بوجه خاص.

ولقد استطاع الكتاب أن يبرز الجانب الأول ابرازا كافياً، أما الجانب الثانى فلقد عرضه الدكتور بدوى عرضاً تجزيئياً، فيه من التفاصيل العملية أكثر مما فيه من الاتجاه الأساسى العام.

وفى تقديرى أن الإضافة الحقيقية للفكر العربى لا تكمن فى هذه الحجة الفلسفية أو تلك التى تبناها المفكر الأوربى . وفى هذا الاكتشاف العلمى أو ذلك والذى عرفه العالم الأوربى . وإنما تكمن أساساً فى سيادة الاتجاه العقلى . وفى توكيد المنهج العلمى التجريبى عامة.

إن أخطر ما قدمه الأطباء العرب لأوربا ليس علاجا لبعض الأمراض، وإنما مناهجهم فى تشخيص هذه الأمراض. وأخطر ما قدمه العلماء العرب

ليس نتائج أبحاثهم فى الفلك أو البصريات أو الرياضة، وإنما مناهجهم الرياضية وأساليبهم العلمية التجريبية، فى الوصول إلى هذه النتائج، وإن أخطر ما قدمه المفكر العربى هو سيادة روح العقل فى أوربا فى قلب العصور الوسطى المظلمة، روح المنطق والتحليل والتأمل العقلى ، والتجربة العملية.

هذه هى الإضافة الحقيقية التى أضافها الفكر الإسلامى، والتى تلقفتها أوربا واتخذتها سبيلها للخروج من ظلمات العصور الوسطى إلى نور عصر النهضة والعصر الحديث.

ولقد أشار الدكتور بدوى بغير شك إلى هذه الأمور ولكنها إشارة تقف على نفس مستوى الاشارة إلى التأثيرات التفصيلية الجزئية وما كان أحوجها إلى وقفة خاصة.

ثانيا : أما الملاحظة الثانية فتتعلق بابن خلدون. لقد قدم الدكتور بدوى دراسة قيمة عن ابن خلدون كما ذكرنا من قبل، دارساً مدى استفادته بكتاب السياسة لارسطو. منتهيا من هذه الدراسة إلى أن ابن خلدون قد أطلع على كتاب أرسطو هذا ولكنه لم يستفد منه بدليل أنه لم يدرس النظم السياسية المطبقة فى بلاد اليونان ولم يبحث فى إمكان تطبيقها فى بلاد الإسلام. وينتهى الدكتور بدوى من هذا فجأة إلى نتيجة غريبة للغاية هى أن ابن خلدون صاحب منهج تطبيقى وليس صاحب نظريات عامة فى الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنسانى ... ولهذا جاء بحثه وصفيا أكثر منه نظريا. إنه رجل سياسة عملية لا تعنيه النظريات العامة. بل تهمه الأحداث الفعلية الجارية والتى جرت فى مجتمع معين يقصر دراسته عليه هو المجتمع الإسلامى ولهذا هو لم يهدف إلى وضع فلسفة سياسية ولا حضارية.

وما أبعد هذه الأحكام التى يقول بها الدكتور بدوى عن الحقيقة،

فلعل الطابع الاساسى لابن خلدون أنه صاحب نظرية، لا صاحب تطبيق، صاحب ادراك للقوانين الأساسية للمجتمع والتاريخ، لا صاحب سياسة عملية يهمه الجارى من الأمور.

ولا يضير ابن خلدون أنه أغفل النظم السياسية المطبقة فى بلاد اليونان. لأن ابن خلدون وإن يكن استخلص نتائجه من واقع خبرة المجتمع الإسلامى العربى، فإنه استخلص نتائج ذات طابع نظرى عام بحيث تصلح قوانين النشاط الاجتماعى والحضارى عامة. إن ابن خلدون صاحب نظرة علمية إلى التاريخ، والمجتمع يؤكد بها أن التاريخ لا تحكمه الأهواء، لا يحكمه الأفراد، لا تحكمه قوى غيبية، وإنما تحكمه قوانين كامنة فيه، متحكمة فى مساره وحركته وأدواره المتعاقبة. وابن خلدون له نظرية علمية فى نشأة الدولة ودورها ووظيفتها وأساسها العصبى وقوانين نموها وإنحلالها. وسواء انتهى إلى هذه الآراء وغيرها من استقراء مجتمع واحد أو أكثر، فإن المهم هو أنه لم يقف عند حدود الظواهر اليومية وإنما حرص على أن يبلغ مرتبة التحديد النظرى لهذه الظواهر وهكذا خرج من حدود رجل السياسة والتطبيق إلى صاحب النظرية فى المجتمع والتاريخ معا. ولا أدل على ذلك من مقالة أخرى للدكتور فى كتابه هذا نفسه عن نظرية ابن خلدون فى العمل والقيمة!

ما أكثر ما يثيره كتاب الدكتور بدوى هذا من مناقشات وأفكار وما أكثر ما تثيره وتلهمه دائما كتبه ودراساته المختلفة المتنوعة الغنية ابداً.

ومهما اختلفنا مع الدكتور بدوى كما ذكرت من قبل فاننا نحمل له ولأعماله دائما التقدير العميق والمحبة.

وما أروع أن تصبح طاقات هذا المفكر الكبير القادر، فى خدمة الفكر العلمى والثورة الاجتماعية. ما أروع أن يتم لقاء داخل نفسه وفكره بين

الفكر والمجتمع بين الفكر والواقع، بين النفس والمادة، بين الكيف والكم أن يتم لقاء بين التناقضات المتنازعة، والثنائيات المتنافرة.

سيكون هذا كسبا كبيراً للفكر وللحياة .. وللدكتور عبدالرحمن بدوى نفسه.

---

(١) المصور: ٢ أبريل ١٩٦٥.

(٢) لقد تجاوزت كتبه هذا الرقم المتواضع ولعلها بلغت ١٥٠ كتابا.

محمد مندور [1]
قطعة من تاريخ مصر

يوم الخميس.. الماضى لم يشيع الأدباء والفنانون وحدهم جنازة الدكتور محمد مندور، بل كان جيل كامل من تاريخ مصر يسير خلف نعشه المهيب. كان هناك الأدباء والفنانون، وكان هناك رجال الفكر وأساتذة الجامعات، وكان هناك رجال النضال السياسى والاجتماعى، ما أكثر ما تلقفت العيون، وتفجرت الذكريات طوال ربع قرن ظلوا يلتقون دائما : فى مظاهرة سياسية، أو فى جنازة شهيد، أو فى ساحة معتقل، أو فى كتيبة كفاح مسلح، أو فى تنظيم سياسى، أو فى معركة انتخابية، أو فى منشور ثورى، أو فى نضال فكرى، أو فى تحليل نقدى..

وطوال ربع قرن، كان الدكتور محمد مندور بينهم دائما.. قائدا رائدا، فى مختلف ساحات الأدب والفن والفكر والنضال والعمل السياسى، وعندما كان هذا التاريخ يسير خلف نعشه يوم الخميس الماضى، كان يودعه، ولكنه لم يكن يودع فيه مرحلة من تاريخ مصر، بل كان يمجد فيه هذه المرحلة لأنها لم تمت بموته، وإنما ظلت وستظل حية متجددة، ذلك أن محمد مندور وما يمثله فى تاريخ مصر، ليس ماضياً فحسب، بل هو حاضر

ومستقبل كذلك، والحديث عن محمد مندور هو فى الحقيقة حديث عن مرحلة من أخصب المراحل فى تاريخ مصر، ولا حديث عن هذه المرحلة من تاريخ مصر بغير الحديث كذلك عن محمد مندور، أما المرحلة فهى مصر منذ الحرب العالمية الثانية حتى اليوم، وغدا.

حقا ان محمد مندور لم يولد فى نهاية الحرب العالميةالثانية، وإنما ولد عام ١٩٠٧ ، ولكنه مع الحرب العالمية الثانية أخذت حياته تمتزج بالحياة الثورية فى بلادنا.

فصاغت ملامح حياته، كما شارك هو فى صياغة ملامح حياته، لعل أحدا لم يتوقع أن تكون حياته على هذا النحو، حتى هو نفسه!

لقد حصل على البكالوريا عام ١٩٢٥ وهو نفس العام الذى افتتحت فيه الجامعة المصرية، فالتحق بكلية الحقوق ليتخرج وكيلا للنيابة! على أن الدكتور طه حسين توسم فيه استعدادا طيبا للأدب، فأغراه بكلية الآداب، لما أبى مندور شجعه الدكتور طه على أن يجمع بين الدراستين : الأدب والقانون .

وهكذا حصل محمد مندور فى عام ١٩٢٩ ، ١٩٣٠ على ليسانس الآداب وليسانس الحقوق، ثم سافر فى بعثة إلى فرنسا ليدرس آداب ولغات اليونانية القديمة واللاتينية والفرنسية. ويستقر به المقام فى فرنسا تسع سنوات، يمتص خلالها رحيق الثقافة الأوربية عامة والفرنسية بوجه خاص، بأصولها اليونانية واللاتينية، ومعاييرها الذوقية، ومناهجها العلمية ولكنه لم يكتف بهذا كله، بل أضاف إليه دبلوما فى الاقتصاد السياسى والتشريع المالى، ودراسة أخرى معملية فى علم الأصوات.

وعاد إلى القاهرة عام ١٩٣٩ بكل هذه الذخيرة الحضارية، ولكنه ما كان يحلم بأكثر من التدريس فى الجامعة.

والغريب أنه لم يتمكن من تحقيق هذا الحلم! ظل سنوات يدرس الترجمة من الانجليزية أو الفرنسية فى جامعة القاهرة، ثم تمكن عام ١٩٤٣ من الحصول على درجة الدكتوراه فى بحث له عن النقد المنهجى عند العرب، وأتيح له القيام بتدريس النقد والعروض فى جامعة الاسكندرية إلا أنه لم يلبث أن اصطدم بالجامعة فأستقال منها، لم يكن قد أكمل العامين على عمله بها.

وهكذا بدأ حياة جديدة لم يخطط لها من قبل، هى حياة العمل الصحفى والنضال السياسى، ولكنه كان مسلحا لها بأكثر من سلاح، كان مسلحا بثقافته الأدبية العامة، بثقافته الاقتصادية والقانونية، وكان مسلحا كذلك بذكريات مريرة، ولعل أعمق تلك الذكريات فى نفسه ما يذكره من ثورة ١٩١٩ . كان طالبا فى مدرسة الألفى الابتدائية بمنيا القمح. وذات يوم وهو يسير بحماره عائدا إلى البيت، صادف مظاهرة ضخمة يقودها رجل اسمه «البيطار» مهنته صناعة حدوات الخيل، وكان يهتف بسقوط الإنجليز، وجموع الفلاحين تردد الهتاف من خلفه. وفجأة خرج عليهم عدد من الجنود الإنجليز وأنهالوا عليهم بالرصاص من مدافعهم الرشاشة. وسقط من الفلاحين ما يقرب من ١٥٠ شهيدا من بينهم البيطار نفسه.

على أن محمد مندور عندما بدأ حياته السياسية فى أواخر ١٩٤٤ لم يكن يدرى أنه يبدأ مرحلة سياسية جديدة فى تاريخ مصر، بل مرحلة ثورية جديدة، مرحلة تختلف تماما عن مرحلة ثورة ١٩١٩ ، وأنه سيكون من الطلائع الرائدة لهذه المرحلة.

على الرغم أن مصر لم تشترك اشتراكا رسميا فى الحرب العالمية الثانية إلا قرب نهايتها إلا انها فى الحقيقة اشتركت فيها اشتراكا فعليا منذ بدايتها، بل قبل أن تبدأ، كانت أرضها وحكومتها واقتصادها نهباً مستباحا

لبريطانيا، وكانت حياتها الاجتماعية عامة متأثرة بهذه الحرب إلى أبعد الحدود، كانت الحرب فرصة للإثراء البشع من جانب، والإفقار البشع من جانب آخر. فبضعة آلاف من كبار ملاك الأرض اصبحوا يمتلكون كل شيء. ولم يبق غير الفتات للملايين المنتجة العاملة. كان ما يقرب من ٦١٪ من الدخل القومي يعود إلى كبار الرأسماليين وكبار ملاك الأراضي الاقطاعيين، أما الباقي فتتنازعه البقية الباقية من ابناء الشعب في المدينة والريف، وعلى حين كانت أرباح الرأسماليين من الشركات المساهمة تبلغ في العام في فترة ما بعد الحرب ٢٠ مليون جنيه، لم يكن يزيد متوسط دخل العامل في العام على ٣٥ جنيها.

وهكذا لم تواجه الثورة المصرية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، مهاما وطنية تحريرية فحسب، تقتصر على جلاء القوات البريطانية، وإنما أخذت تواجه مهاماً اجتماعية كذلك تفترض تغييرا جذريا في الأوضاع الاقتصادية والطبقية، فضلا عن نظام الحكم السياسي.

وهكذا اختلفت هذه الثورة عن ثورة ١٩١٩، بأن ارتبطت بمضمون اجتماعي منذ البداية.

وخلال الحرب العالمية الثانية كانت البلاد تغلي بالأفكار السياسية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وكانت تحتدم بمختلف التنظيمات من سرية ونصف سرية وعلانية، من شيوعيين واشتراكيين وإخوان مسلمين. ولم تكن الأحزاب التقليدية قادرة على حمل المسؤولية الجديدة، حتى الوفد رغم ماضيه النضالي، أخذ يتسلل إلى قيادته كبار ملاك الأراضي، فضلا عن نفوذ كبار الرأسماليين، ولم يعد أسلوب المفاوضات أسلوبا مقنعا للجماهير، أو مجديا لتحقيق الأهداف الوطنية. وهكذا أخذت الجماهير تتطلع إلى قيادة جديدة وأساليب ثورية جديدة.

وفى هذه الأيام، كان الأدب العربى فى مصر يمتلىء بالثورة على الأوضاع وبالدعوة إلى التغيير. فالدكتور طه حسين يخرج على الناس بطائفة من الكتب التى تدعو إلى هذا بطريقة رمزية خالصة مثل جنة الشوك، وجنة الحيوان ومرآة الضمير الحديث وأحلام شهر زاد، ولكنه يتجاوز حدود الرمز إلى الإفصاح فى مجموعة من القصص بعنوان «المعذبون فى الأرض» فلا تلبث السلطات أن تصادرها. ويهدى الدكتور طه حسين كتابه الأخير إلى «الذين يحرقهم الشوق إلى العدل، وإلى الذين يؤرقهم الخوف من العدل.. والى الذين يجدون ما لا ينفقون، وإلى الذين لا يجدون ما ينفقون».

وفى هذه الفترة كذلك يكتب نجيب محفوظ رواياته التاريخية والاجتماعية، التى يصور فيها مظاهر الاستبداد والشقاء والضياع النفسى والاجتماعى فى ظل الاستعمار والقصر والرجعية.

ويدخل الأدب عامة مرحلة الالتزام بقضايا الشعب فى هذا الاطار السياسى والاجتماعى العام. ويبدأ الدكتور محمد مندور كتاباته السياسية، وكان له من قبل معاركه الأدبية والنقدية، وميزانه الجديد، إلا ان كتاباته السياسية كانت أكثر استجابة لمقتضيات الأوضاع السياسية فى ذلك الوقت.

بدأ الدكتور مندور حركته على أرضية الوفد ولكنه لم يتقيد بها. على أن الوفد فى ذلك الوقت كان أكثر التنظيمات السياسية العلنية تعبيرا عن ارادة الجماهير، رغم ما أخذ يتسلل إلى قيادته من نفوذ رجعى.

ولهذا راح الدكتور محمد مندور منذ البداية يخوض صراعا مزدوجا، صراعا ضد الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتخلفة فى البلد، وصراعا ضد قوى اليمين داخل حزب الوفد نفسه.

ورغم بشاعة الأوضاع الاجتماعية الا أن قضية جلاء جيوش الاحتلال، كانت الشعار الأساسى الذى يفرض نفسه على بقية الشعارات،

فالاستعمار كما كان يقول الدكتور مندور فى عام ١٩٤٥ هو أساس كل الآلام التى تئن منها الإنسانية، فهو المصدر الأول للحرب وهو المصدر الأول للظلم والاستعباد، ولقد فرضت المعركة ضد الاستعمار نفسها على أعتى القوى الرجعية كذلك. وهكذا اضطرت حكومة الأقلية السعدية التى كانت تتولى الحكم فى ذلك الوقت أن تتقدم بمذكرة هزيلة إلى الحكومة البريطانية تطلب منها إعادة النظر فى معاهدة ١٩٣٦ ، مؤكدة لها أن هذا هو السبيل إلى تدعيم العلاقات واستقرارها على أساس من التحالف بين مصر وبريطانيا.

وردت بريطانيا بعد أشهر على هذه المذكرة ردا يكاد يوحى بأن مصر جزء من الأمبراطورية البريطانية، وما أن نشرت المذكرتان حتى ثار الرأى العام، وبدأت مرحلة من أعنف المراحل فى تاريخ الحركة الوطنية والديمقراطية، لم تستقر معها البلاد إلا بقيام ثورة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢ .

وفى هذه المراحل الأولى، كان قلم الدكتور محمد مندور يتابع الأحداث متابعة واعية مستأنية، كان يفضح خطط الاستعمار، ويكشف أساليب المهادنة التى تتخذها الأحزاب الرجعية، ويبصر الشعب بأهدافه الوطنية، ويحلل الأوضاع الاقتصادية ويبين فسادها ويحدد الطريق للخلاص منها، وكان يواجه عتاة الحكم الرجعيين فى صلابة وشجاعة لا حد لهما. ولهذا نجد أنه بين عامى ١٩٤٥ - ١٩٤٦ ذهب إلى الحبس الأحتياطى ما يقرب من عشرين مرة، على أنه فضلا عن هذا استطاع ان يبلور حركة يسارية فى إطار حزب الوفد هى ما تعرف باسم «الطليعة الوفدية».

على أن عام ١٩٤٦ يعتبر من أخطر أعوام هذه المرحلة الثورية وأعنفها وأكثرها دلالة على أبعاد هذه الثورة، وأكثرها امتلاء بالدروس. ففى ٩ فبراير ١٩٤٦ انعقد مؤتمر كبير فى الجامعة للمطالبة بالجلاء التام، وخرج

المتظاهرون يهتفون ضد مفاوضات السعديين الهزيلة ويؤكدون انه لا مفاوضة إلا بعد الجلاء. وسارت هذه المظاهرة إلى كوبرى عباس حيث وقعت المجزرة المشهورة التى أدت إلى سقوط حكومة السعديين وتولى صدقى باشا رئاسة الحكومة. كان ذلك محاولة من الاستعمار والسراى للسيطرة على الموقف حتى لا يتدهور. على أن صدقى باشا حاول فى البداية ان يخفى حقيقة مهمته، وأن يلبس لبوس المسكنة والتقرب من الشعب وأن يتنكر لماضيه البشع.

كانت الجماهير الشعبية تتطلع إلى قيادة من نوع جديد لتواجه قيادة الرجعية، وتكشف مناوراتها وألاعيبها.

وفى مدرج كلية الطب بجامعة القاهرة، تكونت اللجنة الوطنية للطلبة والعمال، التى كانت فى الحقيقة منبرا علنيا لبعض التنظيمات السرية. وأعلنت اللجنة وثيقتها الأولى فى ١٧ فبراير ١٩٤٦ التى تقول فيها : «قررت نقابات العمال بالقطر المصرى وطلبة الجامعات المصرية والأزهر والمعاهد العليا والمدارس الخصوصية والثانوية أن يكون يوم الخميس ٢١ فبراير ١٩٤٦ يوم الجلاء اضرابا عاما لجميع فئات الشعب وطوائفه».

وتحقق ما أرادته هذه القيادة الجديدة، نجح الاضراب العام، وتحركت يوم ٢١ فبراير ١٩٤٦ مظاهرةضخمة تضم ما يقرب من ٤٠ ألف مواطن. وكاد اليوم ينقضى بسلام لولا ان تصدت للمتظاهرين بعض المصفحات البريطانية فى ميدان الاسماعيلية «التحرير حاليا»، وهنا نشبت معركة حادة بين جماهير الشعب وبين الجنود البريطانيين المختبئين خلف ثكناتهم، وسقط شهداء، وازدادت الحركة الوطنية احتداما، وقررت اللجنة الوطنية للطلبة والعمال اعتبار يوم ٤ مارس حدادا عاما على شهداء ٢١ فبراير، ودعت إلى اضراب عام فى ذلك اليوم. وتحقق الاضراب وشمل مناطق

عديدة من القطر وكاد يمضى بسلام كذلك لولا ان وقع اصطدام فى الاسكندرية بين قوى الشعب وقوى الاحتلال. وسقط شهداء جدد. وازدادت الحركة الوطنية احتداما وازدادت تنظيما كذلك، وأخذت الفئات الشعبية العمالية والمهنية، تترابط وتنتظم فى المد الثورى، وتوحد بين شعار الاستقلال السياسى وشعار الاستقلال الاقتصادى، وتؤكد المضمون الاجتماعى للثورة.

وبدأ صدقى باشا يكشف عن وجهه الحقيقى. كان يتعجل استئناف المفاوضات مع بريطانيا، يتعجل توقيع اتفاقية صدقى - بيفن. وهنا تجمعت القوى الشعبية لمواجهة هذه المؤامرة الجديدة على الاستقلال.

وفى هذه المعركة ارتفع قلم الدكتور محمد مندور مدويا، فاضحا، محذرا، داعيا إلى المقاومة، لم تقتصر كتابات الدكتور محمد مندور فى تلك الأيام على كشف أخطار هذه المؤامرة، وإنما راح يكشف كذلك حقيقة المهمة الداخلية التى يقوم بها صدقى باشا، لتسليم الاقتصاد القومى للاستعمار البريطانى. فهناك اتفاقية الطيران، التى تسعى بها بريطانيا ان تقتل شركة مصر للطيران، وتجعل الطيران فى مصر احتكارا بريطانيا، وهو ينبه الشعب إلى خطورة هذه الاتفاقية «ان الأمر جد خطير، ومصر لن تقبل اغلالا كتلك التى ستفرضها اتفاقية ملعونة مسمومة كالاتفاقية المعروضة». وهو يفضح كذلك تراجع الدولة فى ظل حكومة صدقى فى مجانية التعليم، فبعد ان كانت المجانية قد بلغت نسبتها ٤٠ بالمائة عادت إلى ما يقرب من ١٠ بالمائة فحسب. وهو يكشف تراجع الحكومة عن الأخذ بقانون الشركات الذى يحد من عضوية مجالس ادارة الشركات، ويقرر نسبة عالية من الموظفين للمصريين، ويتساءل فى حسم : والآن يود الشعب المصرى أن يعرف هل هو حر، مستعبد، وهل سيادته تشريعية صحيحة، أم انه خاضع

لتدخلات الدول الأجنبية، وتدخلات الشركات الأجنبية والبنوك الأجنبية وحفنة من الباشوات الذين تدر عليهم تلك الدول والشركات والبنوك الأجنبية الأموال فى صورة رشوه مقنعة ثمنا لنفوذهم الذى يستخدمونه فى الحكومة وفى البرلمان لمصلحة الدول والشركات الاجنبية»..

ولم يسكت الدكتور مندور أبدا.. وراح يلاحق صدقى باشا شخصيا، ويكشف ما يناله من رشوة فى شكل أسهم لبعض الشركات، مثل شركة الغاز، ثمنا لما يحققه من منافع على حساب المنفعة الوطنية العامة.

وما كان صدقى باشا ليسكت على هذا أبدا ولهذا أخذ يتربص به..

وعندما أعلنت اللجنة الوطنية للطلبة والعمال الاحتفال بيوم ١١ يوليو وهو ذكرى ضرب الاسكندرية ليتجدد فيه النضال الوطنى، وليحتشد فيه الشعب ضد معاهدة صدقى - بيفن، قرر صدقى باشا أن يعجل بضربته، وفى يوم ١٠ يوليو ١٩٤٦ شن حملة واسعة من الاعتقالات شملت عددا كبيرا من الصحفيين والكتاب والمناضلين، وعلى رأسهم كان الدكتور محمد مندور وسلامة موسى ومحمد زكى عبدالقادر وأحمد رشدى صالح وعبدالرحمن الشرقاوى وعبدالعظيم أنيس ونعمان عاشور وعشرات غيرهم، على أن صدقى باشا حاول ان يرشو الدكتور مندور قبل اعتقاله فأرسل إليه وزير ماليته المرحوم عبدالرحمن البيلى ليخبره بلسان الملك ولسان صدقى باشا ان معاهدة صدقى - بيفن ستوقع اراد مندور أم لم يرد، وأنه لا جدوى من معارضته، وأن من الخير له أن يريح ويستريح وأن يقبل منصب سفير فى سويسرا. وأجابه مندور أنه يقبل الانتحار على مثل هذه الخيانة الوطنية، وأنصرف عبدالرحمن البيلى ليأتى البوليس ويقبض على مندور وتخرج الصحف فى اليوم التالى تشهر بالمعتقلين وتعلن أنهم كانوا يقومون بمؤامرة شيوعية واسعة.

ووقف صدقى باشا في مجلس الشيوخ، في ١٥ يوليو ١٩٤٦ يبرر حملة الاعتقالات الواسعة بذكر نماذج مما يكتبه بعض هؤلاء المعتقلين مثل :

– ان جانبا ضخما من ثروة مصر تحتكره أقلية من الناس.

– ان الباشوات الرأسماليين يشتركون في مجالس ادارة عدة شركات بلغ استغلالها للشعب حدا كبيرا ولا هدف لهم غير توفير الأرباح الفاحشة لحفنة من كبار الرأسماليين.

– أن جموع الشعب عاقدة العزم على تغيير الأوضاع الاجتماعية.

– ان القوانين معظمها لمصلحة الرأسماليين.

– ان الناس سواسية كأسنان المشط. أن في هجرة الرسول إلى المدينة معنى الثورة على الجوع والفقر.

– يجب على الطبقات الشعبية أن تقوم اليوم بالدور الرئيسى فى الحركات الوطنية، لأن الطبقات الحاكمة الحالية تتعاون مع الاستعمار.

وكان للدكتور مندور الحظ الأوفى فى بلورة كثير من هذه الشعارات والمفاهيم السياسية والفكرية وأشاعتها. ففى أغسطس ١٩٤٥ كتب يقول : «ان مقاومة التيار الرأسمالى الآخذ الآن فى الظهور ومحاولة تنظيم الحكومة للانتاج الاقتصادى وتوجيهه نحو العدالة الاجتماعية، يحتاج بلا ريب إلى برلمان قوى ووزارة قوية لا هذه الوزارة الضعيفة المترددة» وهو يدعو فى أكثر من مقال إلى تدخل الدولة فى شؤون الاقتصاد تدخلا يوجه الاقتصاد توجيها لمصلحة الشعب. وهو يحذر من الاحتلال الاقتصادى. ويكتب فى فبراير ١٩٤٦ عن الاشتراكية، ويؤكد ان طبقات العمال والطلبة وموظفى الدولة تنادى بانهاء عهد المفاوضات والدخول فى كفاح مسلح ضد جيوش الاحتلال عام ١٩٥١.

على أن الشعب كان يفتقد القيادة الموحدة الناضجة، ولهذا سرعان ما تم التآمر على هذه المعركة، فأحرقت القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢، وأعلنت الأحكام العرفية، وسقطت حكومة الوفد، وجاءت سلسلة من الحكومات الضعيفة التى أرادت أن تستعين بالجيش لقمع الحركة الثورية فى البلاد، فما لبثت أن خرجت القيادة الجديدة من الجيش نفسه، فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ امتدادا لكفاح الشعب، وتعبيرا عن أشواقه العميقة فى التحرر والديمقراطية والتقدم الاجتماعى.

واستقرت أخيرا سفينة المثقف المناضل محمد مندور. لم يتوقف عن النضال، ولكنه وجد فى الثورة تجسيدا للأهداف التى كافح وسجن من أجلها. فأخذ يسهم فى تأييدها، وتدعيم قيمها، وإشاعة مبادئها، وازداد اهتمامه بقضايا السلام العالمى، فكان عضوا فى المجلس القومى لأنصار السلام، وكان مدافعا عن قضايا السلام فى مختلف المؤتمرات الدولية، كما ازدادت عنايته كذلك بالرسالةالأولى التى كان مقدرا ان تكون رسالته الأساسية فى الحياة، رسالة الدراسة الأدبية والنقد الأدبى والفنى.

وهكذا عاد الناقد من جديد بانتصار الثورة بعد غيبة طويلة فى ساحات المعارك السياسية والاقتصادية والاجتماعية.. عاد ليضيف إلى قيم الأدب والفن والثقافة عامة أبعاد ومضامين نضالية جديدة.

هذه هى بعض الملامح العامة للدكتور مندور وهى ليست ملامحه وحده بقدر ما هى ملامح الثورة المصرية خلال ربع قرن من تاريخنا الحديث.

حقا أن الدكتور محمد مندور قطعة عزيزة مشرقة من تاريخ مصر.

ولكنه فضلا عن ذلك نموذج أصيل للمثقف الثورى، الذى لا يفصل بين فكره وحياته، بين آرائه ومواقفه، بل يجعل من رأيه معركة حية، ومن

حياته تعبيرا صادقا عن الرأى الذى يراه، لا ينعزل بثقافته عن الشعب، بل يجعلها وقودا له فى معركة التحرر والتقدم.

والدكتور مندور باعتباره مثقفا ثوريا يعبر عن نمط متميز بين مثقفينا، انه يجمع فى قلبه بين الايمان بالمبادىء الديمقراطية للثورة الفرنسية البورجوازية وبين الايمان بالمبادىء الاجتماعية للثورة الاشتراكية. وكانت حياته دائما دفاعا عن هذين القطبين الكبيرين : الحريات الديمقراطية كأفسح وأرحب ما تكون هذه الحريات، والعدالة الاجتماعية كأعمق وأشمل ما تكون هذه العدالة.

وأخيرا مات الدكتور محمد مندور، وقضايا الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والفكر الثورى والنقد الأدبى والفنى أحوج ما تكون إلى كلماته ومواقفه.

عزاؤنا أن ما تركه من تراث أصيل سيظل غذاء لأجيال وأجيال من أبناء شعبنا.

(١) المصور: ٢٨ مايو ١٩٦٥

الدكتور فؤاد زكريا [1]
أمل عزيز للفكر الفلسفى

منذ أشهر وأنا أتحين الفرصة للكتابة عنه، معبراً عن تقديرى العميق لجهوده الفكرية. على أنى منذ أيام قرأت اسمه بين من استحقوا جائزة الدولة فى الفلسفة. وهكذا اصبحت كلمة التقدير التى تأخرت على لسانى واقعاً حياً فى ثقافتنا المعاصرة. فما أشد سعادتى بذلك. لقد تعودنا أن نكرم أدباءنا وفنانينا وعلماءنا، ولكن ما أندر ما كنا نكرم رجال الفكر الخالص فى بلادنا. ولهذا فعندما تخص الدولة بالتقدير والتشجيع رجلا منقطعا للبحث الفلسفى الخالص، على كتاب له فى الفلسفة لعله لا يمس حياتنا الاجتماعية مسا مباشراً، إن كان يمسها على الإطلاق.. يحس المرء بآفاق من الجدة والجدية تتفتح فى سماوات حياتنا الثقافية.

ولعلى قد أفصحت عمن أريد التحدث عنه. إنه المفكر الشاب الدكتور فؤاد زكريا، الذى استحق الجائزة التشجيعية عن كتابه اسبينوزا .

وقد لا يكون الدكتور فؤاد زكريا قد تجاوز الثلاثين من عمره إلا ببضع سنين ولكنه بما قدمه من جهود خلاقة فى مجال الفكر يعد محوراً من محاور ثقافتنا الفلسفية المعاصرة، وأملا عزيزاً من آمال الغد فى مرحلة

إنطلاقنا الفكرى إلى غير حد.

والدكتور فؤاد زكريا مزيج شفاف من عناصر بالغة العذوبة والعمق والبساطة والصدق معا. إنه من أكثر مثقفينا اهتماما بالموسيقى الرفيعة. يعرف أسرارها، ويتذوق كنوزها ويمارسها أحيانا فى غير تخصص أو احتراف. له كتاب صغير فى التعبير الموسيقى من أكثر ما كتب فى هذا الموضوع جرأة وعمقا وإخلاصاً، يحلل فيه وظيفة التعبير الموسيقى وتطور اشكاله فى مختلف مراحل التاريخ، ثم يقف عند موسيقانا العربية : فلا يبحث فيها على أساس تكنيكى خالص، ولا يربط نهضتها بالجوانب التكنيكية وحدها، وإنما يربطها أساساً بالثورة الاجتماعية. وله كتاب صغير مبسط عن الموسيقى الألمانى ريتشارد فاجنر يجمع بين التذوق الجمالى والتحليل النفسى والاجتماعى.

على أن الموسيقى فى حياة الدكتور فؤاد زكريا هى فى الحقيقة أداة من أدوات رحلته التجريدية من أجل الحقيقة. ولعله فى هذا يلتقى مع شوبنهور رغم اختلاف الموقف الفلسفى عند كليهما.

على أن الاداة الأصيلة لهذه الرحلة فى حياة الدكتور فؤاد زكريا هى الفلسفة.

وللدكتور فؤاد زكريا دراسة عميقة عن الفيلسوف الألمانى فريدريك نيتشه يقيمها على أساس نقدى موضوعى.

وله دراسة أخرى عن مفهوم الحقيقة حصل بها على الدكتوراه فيما أعرف.

على إننا نجد اضافاته الفكرية الأصيلة فى كتابيه نظرية المعرفة، و اسبينوزا .

فى تقديرى أن هذين الكتابين - رغم اختلافى فى أكثر من جانب

مع الكتاب الأول - يعدان من أكثر منجزات الفكر الفلسفى العربى المعاصر، عمقا وأصالة ووعيا علميا.

وكتاب نظرية المعرفة هو محاولة للدفاع عن الفلسفة الطبيعية فى مواجهة الشطحات المثالية والميتافيزيقية. إنه يريد أن يجعل موضوع الفلسفة محدوداً بحدود التجربة الإنسانية المباشرة. وبهذا يخرج منها كل الأسئلة الغريبة التى لا تبررها هذه التجربة، مثل الشك فى وجود العالم الخارجى.

ولهذا يميز الدكتور فؤاد زكريا فى كتابه بين موضوع الفلسفة، وهو الموقف الطبيعى المباشر للإنسان وبين موضوع العلم. فالعلم يفسر الظواهر ويكشف قوانينها ويرد الكيف إلى الكم، أما الفلسفة فمحدودة بالموقف الطبيعى الذى هو تعبير عن نظرتنا إلى العالم كما نسلك فيه عمليا على نحو يفى بمطالبنا الحيوية . ولهذا يخوض الكتاب معركة من أنضج المعارك ضد الأفكار المثالية والميتافيزيقية التى تنكر أو تشكك فى وجود العالم الخارجى ، مدافعاً عن موضوعية هذا العالم وعن إمكانية معرفته. وقد نجد فى الكتاب بعض التأثر باتجاهات وضعية حديثة، على أن الكتاب جهد خلاق أصيل يضيف إلى تاريخ الفلسفة كثيراً من التفسيرات الجديدة، التى نختلف فى بعضها مع الدكتور فؤاد زكريا ولكننا لا نملك إزاءها إلا التقدير والإعجاب.

ورغم الحدود القاصرة التى يحد بها موضوع الفلسفة فى بداية كتابه، وخلال مناقشته للفلاسفة المثاليين والميتافيزيقيين، إلا إنه فى نهاية الكتاب ينتهى إلى التقريب بينها وبين العلم وإلى تحديد وظيفتها الاجتماعية، ويفسح من مجالها إلى غير حد.

وأرجو أن أعود بالدراسة التفصيلية لهذا الكتاب القيم فى مجال آخر.

أما كتابه الثانى اسبينوزا فهو الكتاب الذى استحق عليه الجائزة

التشجيعية للفلسفة عن هذا العام.

وقد نتساءل مالنا ولا سبينوزا .. ماذا يمكن أن يضيفه من جديد إلى حياتنا حتى يستحق هذه الجائزة، ألا يعدو أن يكون بحثا فى تاريخ الفلسفة، ما أكثر ما سبقته بحوث، وتلحقه بحوث أخرى !؟

والحقيقة أن كتاب الدكتور فؤاد زكريا ليس مجرد بحث عن الفيلسوف الهولندى الكبير، إنما هو إضافة إلى تاريخ الفلسفة، لا تعمق معرفتنا بهذا الفيلسوف فحسب، وإنما بتاريخ الفلسفة نفسها، منهجاً وموضوعاً !

إن الكتاب يقدم تفسيراً جديداً بغير شك لفلسفة اسبينوزا ولكنه كذلك يختبر المنهج العلمى فى دراسة تاريخ الفلسفة إختباراً خلاقاً حقاً.

واسبينوزا من أخطر فلاسفة العصور الحديثة. إنه فيلسوف القرن السابع عشر، الذى بدأ ثورة التحرير الفكرى والاجتماعى على السواء ، التى تسطع قيمها الغنية فوق عالم اليوم.

إنه مفكر ثورى عاش فى ظل محاكم التفتيش، وأحس بالثورة الديمقراطية تغلى فى كل مكان، فراح يعبر عنها بدأب وإصرار وأصالة وكرس حياته من أجل الإنتصار لها.

كان ينتسب إلى أسرة تجارية غنية، وكان وريثا لثروة طائلة، فتنازل عن الثروة، بإرادته، وراح يرتزق من عمل يدوى هو صقل العدسات على أن العدسات التى صقلتها فلسفته، كانت أقدر على الغوص والاكتشاف من تلك العدسات الزجاجية، أو لعلها كانت وجها آخر من وجوهها. ففلسفته وحياته وعمله كانت من أجل الرؤية الصادقة العميقة للحقيقة. ولم تكن مجرد رؤية، بل كانت كذلك دعوة إلى التغيير، وكانت تبشيراً بالثورة، بل مشاركة فى بعض جمعياتها السرية كذلك.

ولكن.. هل عبر اسبينوزا عن فلسفته فى مواجهة عصره المتخلف، فى مواجهة الاستبداد والتعسف والقهر؟ نعم.. بطريقته الخاصة! ولهذا اختلفت وتناقضت فيه الآراء، ولم يتنازل اسبينوزا عن مبادئه، لم يساوم على أفكاره، لم يجبن. كما يتهمه بعض المؤرخين. ولكنه كان حذراً. كان الحذر هو شعار حياته الذى كان منقوشاً على خاتمه.

لقد عبر بدقة وإخلاص وأمانة عن أفكاره وآرائه ، ولكن.. بطريقة خفية. لقد قنع أفكاره، ولكنه لم يتنازل عنها.

هذه هى القضية الكبيرة، إن المفسرين والمؤرخين يأخذون اسبينوزا بظاهر أقواله، بظاهر أفكاره، فيقولون بالتناقض فيها، ويدينون اسبينوزا بالاضطراب وعدم الوضوح، والخلط. والغريب أن يتهم اسبينوزا بهذا كله، وهو يقول للناس إنه يتسلح بالمنهج الهندسى فى الفلسفة حرصاً على الوضوح!

ما سر هذا المنهج الهندسى الذى اتخذه اسبينوزا.. هل هو للوضوح حقاً، أو للايهام؟! لقد أراد بحق أن يخلص تفكيره من كل عامل شخصى وأن يبحث فى كل شئ، وخاصة فى الانفعالات البشرية، بطريقة موضوعية خالصة بنفس الطريقة الموضوعية التى يبحث بها عالم الهندسة فى النقط والخطوط والسطوح.

على أن هذا.. لم يكن هو هدفه الحقيقى.

وهنا تبدأ المعركة الفكرية الأصيلة التى يخوضها الدكتور فؤاد زكريا يكشف اللثام عن أسرار اسبينوزا، ويزيل ما يعلق بفلسفته من غموض أو تناقض مزعومين. وبين عشرات وعشرات من المؤلفات والدراسات حول هذه الفلسفة راح ينقب الدكتور فؤاد زكريا ويكتشف، ويختبر الفروض، لينتهى إلى نتيجة جديدة تماماً.

إن استعانة اسبينوزا بالمنهج الهندسى كان يهدف أكبر من مجرد

الموضوعية، كان الهدف هو إخفاء حقيقة أفكاره بطلاء شكلى ! كان هذا المنهج الهندسى يوحى بالعتاقة، باستمرار القيم الفكرية القديمة على حالها دون تغيير. وكانت النظرة الأولى – ولا تزال – توحى بذلك، إلا أن أسبينوزا وضع للكلمات الدالة على القيم القديمة، معانى جديدة. إنه يستعين بنفس الكلمات القديمة ولكنه يغير قيمها ومدلولاتها فى تعاريف أولية يضعها لها. ثم يسير السياق عادياً كأنما لا شىء تغير. فإذا راجعت التعاريف، وجدت إنك فى عالم فكرى آخر تماماً ، بل فى ثورة فكرية عارمة تقوض كل الفكر القديم! نفس الكلمة القديمة ولكن بمدلول ثورى جديد، هذا هو سر اسبينوزا. وهذا هو الحذر التعبيرى الذى استطاع به أن يعبر عن أشد الأفكار تجديداً وثورية. وهكذا يزول التناقض فى فكر اسبينوزا وتتضح الحقيقة الثورية فى فلسفته. فما هى هذه الفلسفة الثورية،دون الدخول فى تفاصيل لا يسمح بها هذا المجال المحدود؟ يمكن أن نلخصها فى كلمتين : العلم والديمقراطية.

لقد أزال اسبينوزا هذا البرزخ الذى حفره ديكارت بين الجسد والفكر، ولم يقم توازنا بينهما كما يزعم كثير من مؤرخى الفلسفة، وإنما جعلهما وجهين لعملية وظيفية واحدة.

وأكد اسبينوزا موضوعية العالم وحتمية قوانينه.، وقال أن الضرورة ليست صفة لما يجرى فى العالم الطبيعى فحسب بل فى العالم النفسى والاجتماعى كذلك وزال التناقض السطحى بين الضرورة المادية والحرية الإنسانية، جعلهما وجهين لعملية وظيفية واحدة. وكشف الطابع النسبى للقيم الأخلاقية والجمالية والاجتماعية، ودافع عن سيادة العقل، ودرس النظام السياسى وقال أن هدف الحكم.. ليس تحويل الناس من كائنات عاقلة إلى بهائم وألاعيب وإنما تمكينهم من تنمية عقولهم وأجسامهم فى أمان،

ومن استخدام أذهانهم دون قيد.. إن الهدف الحقيقى للحكم فى واقع الأمر هو الحرية .

ولهذا كانت سيادة العقل وسيادة الديمقراطية هى مفهومه للدولة بل هى دعوته كذلك.

هذه هى الملامح الخارجية العامة للاسبينوزية، التى أصبحت فى القرن السابع عشر تهمة يتبرأ منها المفكرون والفلاسفة، من أمثال ليبنتز، ويعانى الأحرار من جرائها العسف والسجون وحبال المشانق.

وهذه هى حقيقة الاسبينوزية التى يوضحها الدكتور فؤاد زكريا، مفسراً كل متناقضاتها التى يزعمها المؤرخون المثاليون، مبرزا طابعها الثورى، باعتبارها استجابة حية وتعبيراً طليعياً لاحتياجات التقدم البشرى فى عصرها، وتمهيداً للفكر العلمى الثورى فى العصور التالية.

ويختتم الدكتور فؤاد زكريا كتابه بفصل بالغ الأهمية يرد فيه على محاولات صهيونية زائفة تسعى لنسبة اسبينوزا إلى تراثها.

إن هذه المحاولات تتناسى أن أحبار اليهود قد طردوا اسبينوزا من نحلتهم ومجتمعهم، وتتناسى رفض اسبينوزا القاطع لفكرة شعب الله المختار، ففضل الله لا يخص شعباً دون شعب.

ولهذا فإن هذه المحاولات لا تصدر عن علم وإنما عن سوء قصد وتعصب وعنصرية.

ولا تقف المحاولة عند المؤرخين وحدهم، بل يشترك فيها بن غوريون نفسه! إنه يسعى لتبرير طرد اسبينوزا، قائلا أنه إذا كانت إدانة الاثينيين لسقراط لم تجعل منه فيلسوفا غير يونانى ، فكذلك طرد الأحبار اليهود لاسبينوزا فى القرن السابع عشر لا تحرم الأمة اليهودية منه.

على أن اسبينوزا أبعد ما يكون عن الإيمان بفكرة الأمة اليهودية، أبعد

ما يكون عن الانتساب إلى تراث التعصب والصهيونية والرجعية والاحتكار والاستعمار.

إنه علم من أعلام العقـــل، والتحـــرر، والديمقراطية، ومحبة الإنسان والتقدم.

وما أشد ما يسيء إلى اسبينوزا وإلى قيمه الفكرية النبيلة أن ينتسب إلى أمثـــال بن غوريون، أو إلى الإيديولوجية العدوانية المتعصبة التي تنتسب إليها أمثال بن غوريون.

إننا في بلادنا نكرم التراث البشرى الذى يضيء بالخير والمحبة والعلم والتقدم. نكرم القيم المتقدمة في التراث البشرى كله.

ولهذا نكرم فلسفة اسبينوزا في ثقافتنا العربية، نكرمها عندما نقدر مفكرا عربيا عكف على دراستها، ودافع عنها في مواجهة مريدى التزييف والتشويه، واستخلص منها أنبل ما فيها من قيم انسانية باقية.

تحية لاسبينوزا هذا المفكر الانسانى العظيم، وتهنئة للدكتور فؤاد زكريا على جهده وعلى جائزته التى يستحقها عن جدارة.

---

(١) المصور: ٣ ديسمبر ١٩٦٥

الدكتور زكى نجيب محمود [١]
قصة نفس

كل شئ يتحقق ويتحرك داخل إطار.

والإطار هو الملامح الخارجية للشئ، وهو القسمات الظاهرة لسلوك الانسان، ولفلسفته.

وقد يكون هذا الإطار جامداً عند إنسان، مرنا عند آخر، مزدوج الطبيعة عند ثالث، مخلخلا، متناقضا لا وحدة فيه ولا ترابط ولا تجانس عند رابع. وقد يكون هذا الإطار شفافايكشف عما وراءه من نفس صاحبه، وقد يكون معتما كثيفا لايكاد يبين عن شئ. وقد يكون هذا الإطار كهفا يخفي به صاحبه نفسه عن الناس، ولا يكاديري فيه سواها. وقد يكون درعا مصمتا كظهر السلحفاة، أو خشنا كظهر القنفذ، يصد به صاحبه عن نفسه عوادي الحياة، وقد يكون مائدة ممتدة بالمودة للناس جميعا، في غير تحفظ أو تكلف. وقد يكون، وقد يكون.

وكتب التراجم الذاتية والإعترافات هي محاولات جسورة لفض إطار النفس، وفضح ما وراءه من أسرار خافية.

وما أكثر ما فى حياتنا الأدبية والفكرية من هذه المحاولات. لعل آخرها

كتاب سجن العمر لتوفيق الحكيم، و دمعة فابتسامة ليحيي حقي، مذكرات طالب بعثة للويس عوض .

على أن آخر من كنت أتوقع أن أقرأ له محاولة من تلك المحاولات هو الدكتور زكي نجيب محمود.

وإن كنت أتمني دائما أن أقرأ له هذه المحاولة.

كنت أعرف في الدكتور زكي نجيب إطارا خارجيا متماسك الملامح، محدد القسمات، يغلب علي مسلكه وتعبيره وفكره طابع المنطق الشكلي الذي إتخذه أداة لحياته ولفلسفته معا. وكنت أذكر له هذا الإطار الثابت السرمدي الذي إتخذه في مذكرة لجنة الشعر المشهورة، أساسا لتوقيف التراث الشعري القديم، وإدانة محاولات التجديد في هذا التراث.

على أني كنت أعرف كذلك في الدكتور زكي نجيب محمود دماثة الخلق، وسماحة النفس، وتواضع العالم. والدكتور زكي نجيب محمود واحد من قلة بين أدبائنا الذين يحسنون كتابة المقالة الأدبية علي أصولها الفنية. وكنت أقرأ له في مقالاته الأدبية ما يكسر أحيانا هذا الإطار المنطقي الثابت ويكشف عن نفس زاخرة بأشياء وأشياء.

كنت أحس أن وراء هذا الإطار المنطقي المتسق الوقور قصة نفس غنية بالمتناقضات.

ولهذا سعدت بكتابة «قصة نفس» ورحت أبحث فيه عن أسرار هذا الإطار الذي اختلفت معه، بل قامت بينه وبيني معارك في الفكر خلال الأعوام الخمسة عشر الماضية.

ومنذ الوهلة الأولي أحسست ان الدكتور زكي نجيب محمود مازال متمسكا باطاره الخارجي. انه لا يفض لنا هذا الاطار لنكشف خبيئة، كما فعل طه حسين، وتوفيق الحكيم، ويحيي حقي وغيرهم. إنه لا يستعين

بضمير المتكلم أو حتي بضمير الغائب ليتحدث عن نفسه، إنما يصوغ قصة متعددة الأشخاص والأحداث، ويتركك تتساءل : أين هو من هذه الاشخاص؟ وأين قصة نفسه من نفوسهم؟ وأين احداث حياته من أحداث حياتهم؟

لقد اراد ان يجعل من قصة نفسه، رواية يغلب عليها الطابع الموضوعي الخالص، الذى اشتركت فى نسجه شخصيات رئيسية ثلاث، ومجموعة اخري من الشخصيات الثانوية. وهو بهذا يشتت انتباهك بين هذه الشخصيات، فلا تعرف أين هو منهم، وهو يشغلك كذلك بالبناء الفني للرواية، فيخرجك هذا البناء عن الطابع الموضوعي العام للعمل الفني. وبهذا تنتهي من «قصة نفس» فلا تعرف هل قرأت سيرة ذاتية للدكتور زكي نجيب محمود، أو قرأت رواية أدبية، أيا كان المستوي الفني لهذه الرواية الأدبية.

لماذا اختار الدكتور زكي نجيب محمود هذا الأسلوب للتعبير؟.. لماذا عمد إلي المعمار المتعدد الأضلاع والأبنية والفنية لتصوير قصة نفس واحده؟.. هل هو تمسك - كما ذكرت - بالاطار الخارجي، هل هي محاولة لتجنب الإفضاء الصريح عن أسرار النفس وخفاياها، هل هي غلبة الطابع المنطقى التحليلي في صياغته لقصة نفسه؟

أو أن في قصة نفسه ما يحتم هذا الأسلوب المعماري في التعبير؟

الذي لا شك فيه انه عبر بنفسه عن نفسه، واذا كان تعبيره جاء علي هذا النحو فهو تعبير صادق عن طبيعة هذه النفس حتي ولو جاء التعبير متخفيا - يثقله التخطيط، والتشكيل والتحفظ. و«قصة نفس» وان تحدثت كما ذكرنا عن ثلاثة أشخاص فانها في الحقيقة تتحدث عن شخص واحد ذي أبعاد ثلاثة، وهي ان وزعت هؤلاء الأشخاص الثلاثة بين أحداث

متنوعة، فهي في الحقيقة تتحدث كذلك عن أحداث وقعت لشخص واحد، وان تنوعت هذه الأحداث بتنوع أبعاد هذا الشخص الواحد، فقد تختلف مواقفهم من الثقافة وقد تختلف رحلتهم من أجل الحقيقة، ولكنه اختلاف في اطار نفس واحده. ولسنا نحتاج إلي ذكاء حتي نتكشف هذا الأمر.

احدهم احدب الظهر هو رياض وهو ميال إلى العاطفة والوجدان، والثاني هو حسام الذي يسوق القصة علي لسانه طول الوقت وينتقل بنا بين عناصرها واحداثها وهو شخص يغلب عليه طابع الاستقامة الخلقية والتمسك بالتقاليد، أما الثالث فهو مصطفي فيغلب عليه طابع العقل والمنطق.

ورغم هذا التنوع في ملامح شخصياتهم، فما أكثر ما نقرأ في الكتاب عن أوجه الشبه بينهم، بل يكاد الكتاب قرب نهايته أن يصرح بأنهم شخص واحد.

«نحن الثلاثة جوانب من نفس واحدة، متعددة الجوانب، التوي منها جانب هو الأحدب، واستقام جانب هو أنا، ومازال جانب يغامر هو مصطفي».

وهو يفسر هذا تفسيرا نظريا في قصته بقوله في موضع آخر «ضلال ما بعده ضلال في فهمنا لأنفسناوفهمنا للناس، ان نلتمس محورا واحدا تدور حوله أحوال لنفس جميعا. فلكل نفس محاور عدة تدور حولها في تصريفها لشئون حياتها» وهكذا كان شأن صاحب هذه القصة، ان لنفسه اكثر من محور، أو بوجه محدد، ان لنفسه ثلاثة محاور هم : رياض وحسام ومصطفي.

علي ان في الكتاب كذلك دلائل تقطع بوحدة هذه الشخصيات الثلاث. فهناك نصوص فى مذكرات بعضهم، مما ينقلنا مباشرة إلى مقالات قديمة للدكتور زكي نجيب محمود نفسه.

فعلي لسان مصطفي مثلا تقرأ هذه الكلمات «.. أي شيء هو أدني إلي الصواب من قولنا بأن شهادة الميلاد لا تكون إلا لمولود جديد، وإنه اذا وجدت شهادة ميلاد بغير مولودٍ فهي زائفة مزورة؟ الخ الخ » فنجد هذه الكلمات بعينها هي الفقرات الأولي لمقال «هذه الكلمات وسحرها» في كتاب الدكتور زكي نجيب محمود «فلسفة وفن»..

وقصة مصطفي في لندن تكاد تكون هي نفسها قصة الدكتور زكي نجيب محمود هناك، راحته الفكرية في مدرسة الوضعية المنطقية، ثم رسالته التي حصل بها علي الدكتوراه وموضوعها «الجبر النفسي».

ليس معني هذا ان مصطفي هو المعبر عن نفس الدكتور زكي نجيب محمود تعبيرا دقيقا، لعله بالفعل أكثرهم تعبيرا دقيقا عن الملامح الخارجية والاطار الخارجي الفكري لهذه الشخصية. ولكنه لا يعبر عن الجانب الوجداني ولا الجانب الاخلاقي الذى يعبر عنه كل من رياض وحسام.

وعلي الرغم من أن «قصة نفس» قد انتهت باستقرار نفسي لحسام ونجاح عقلي لمصطفي، وضياع عاجز لرياض، إلا أنك تحس انها أساسا قصة رياض. ان رياض هو أهم شخصياتها الثلاث، أكثرهم حيوية وحرارة وأقربهم رغم فشله وعجزه وضياعه إلي قلب المؤلف، انه في الحقيقة نفسه الحقيقية، وجدانه الحقيقي، انه الباطن الخبيء وراء إطار الاخلاق والمنطق. وبالمسلك الأخلاقي، وبالشكل المنطقي المتسق، نجح المؤلف في التغلب علي هذا الباطن الخبيء. لعلنا لو التجأنا إلي علم النفس التحليلي الفرويدي علي سبيل التوضيح، لوجدنا في رياض الأحدب رمزا للهو أو «الإيد» في اللاشعور حامل كل الرغبات والأشواق المكبوتة، ولوجدنا في مصطفي رمزا للأنا، للشخصية الواعية، ولوجدنا في حسام رمزا للأنا العليا، للمجتمع بأوامره ونواهيه. ليس هذا تفسيرا أو تحليلا للشخصيات الثلاث. ولكنها

مقابلة للتوضيح فحسب، لعل المؤلف لم يقصدها، بل لعلها لا تنطبق انطباقا دقيقا.

ان قصة هذه النفس هي قصة رياض الأحدب، رغم هزيمتها، بل ان هزيمتها هي معني من معاني انتصار مصطفي وحسام، معني من معاني انتصار واستقرار الدكتور زكي نجيب محمود نفسه فكريا ونفسيا!

علي ان الأحدب سيظل هذا الباطن الغني، الزاخر بالمتناقضات، لنفس مصطفي وحسام أو لنفس الدكتور زكي نجيب محمود.

ومن أجل هذا الباطن الغني، من أجل اخفاء نسبة الأحدب إلي نفسه، راح الدكتور زكي نجيب محمود يقيم هذا البناء القصصي، هذا المعمار الروائي. هذا الأسلوب ذا الطابع الموضوعي في التعبير. رغم انه هو الجوهر الخصب وراء ملامحه وقسماته الخارجية. انه البطل الأول في « قصة نفس »، ورغم هزيمته وضياعه في نهاية القصة، فهو وحده الذي يبقي في انفسنا بعد قراءة هذه القصة، وهو وحده الذي نحس بنبضات قلبه، وعطر نفسه. نحس بجديته وبساطته وشهامته وانسانيته وعاطفته. لا نحس فيه بالقناع، لا نحس فيه بالاطار، وانما نحس فيه بالانسان.. وهو وحده الذى يشعرنا بجذور الفنان في كتابات الدكتور زكي نجيب محمود.

والأحدب في القصة هو أحدب حقيقي له قتب. ولكنك تحس كذلك من سياق القصة، من مواقفها المختلفة أنه قتب نفسه وليس قتبا جسدها. فعنوان الفصل الأول الذي يقدم فيه هذه الشخصية يسميه «أحدب النفس» وهو يصف الأحدب قائلا في بدايات الكتاب «يحمل عبء حياته قتبا بارزا علي ظهره» أو يقول في موضع آخر من الكتاب «تكونت علي ظهره طبقة رقيقة من الهم، ولبثت الطبقات تتراكم علي مر السنين، فإذا هذا القتب الذى يحمله فوق ظهره مشحونا بهموم حياته كلها» ولهذا كذلك كان

القتب خلال الكتاب يغيب ويظهر. يغيب في لحظات الإشراق، ويعود في لحظات العجز والارهاق والفشل. «ذهب والظهر معتدل وعاد والظهر مقوس معوج، لقد طفح الداخل إلى الخارج وتكور» وفي احدي جلسات العاطفة مع حبيبته تقرأ «كاد حينئذ ان يختفي «القتب» إلي حيث لا أدري، فقد خيل إلى انني أنظر إلي ظهر مستقيم كسائر الظهور» وفي موضع آخر نقرأ «لا قتب من خلف، ولا جهامة من أمام».

وهكذا نتابع الأحدب طوال القصة، ونبصر في قتبه تورما فوق الظهر يعبر تعبيرا رمزيا عن باطن مأزوم.

وقصة الأحدب، هي قصة الكتاب في الحقيقة وهي قصة النفس في جوهرها. خلاله نحس بالماضي كله، بالطفولة كلها بالبيت القديم، بالأم، بالأب، بميراثها المتناقض في النفس، كما نحس بمرحلة المراهقة والشباب بكل ما تزخر به من صراع وأزمات، حول الدين، وحول الجنس.

من طفولة الأحدب ومراهقته نتعرف علي ملامح النفس العميقة، علي مقوماتها المعجونة بالتناقض نحس بالشجاعة ممتزجة بالخوف، نحس بالتطلع ممتزجا بالعجز، نحس بالطموح ممتزجا بالرغبة في التخفي والقناعة، نحس بالأرنب الراجف المذعور لا يجد الطمأنينة إلا في بيته.

في قصة الأحدب نحس بجوهر قصة النفس، حيويتها، بساطتها صدقها، انسانيتها.

انه البعد النفسي الحقيقي في هذه القصة. أما البعدان الآخران مصطفي وحسام، فبعدان خارجيان، قسمتان ظاهريتان يغلب عليهما التعقل والتدبر.

علي أن الثلاثة يصوغون معا هذه الشخصية الواحدة صاحبه القصة بملامحها الخارجية والداخلية، والثلاثة في الحقيقة رغم هذا الاختلاف في

الملامح، يشتركون في صفة واحدة هي الفردية. فسواء كان الأحدب عاطفيا، وكان حسام رجل أخلاق وتقاليد، وكان مصطفي رجل فكر ومنطق، فهم جميعا فرديون إلي أقصي حدود الفردية، فرديون في مسلكهم، فرديون في فلسفتهم، وبلسانهم جميعا يقول أحدهم : «ان الفرد فينا قوي متين، اما المواطن فينا فهو منسحب ضعيف. وأقول ذلك وأعني «بالمواطنة» خروج الفرد عن نطاق فرديته ليشارك سواه».

ان ثلاثتهم – علي اختلاف سلوكهم وفلسفاتهم – معزولون عن الواقع، عن المشاركة العملية في الحياة ولو ادعي الأحدب انه أقرب إلي الواقع العملي من مصطفي وحسام، في اعماقهم جميعا استسلام للأمر الواقع، نزوع نحو المسائل الفكرية الخالصة دون احتفال بالواقع العملي. فلنتأمل هاتين الفقرتين، يقولهما احدهم، ليعبر بهما في الحقيقة عنهم جميعا. «قد لا أكون راضيا عن بعض الأمور، فأكتم السخط لاظهر الرضا.. وأقيم الثورة في جوانحي لاستسلم للأمر الواقع» وقد يقول كذلك معبرا عن ذات نفسه ونفوسهم «نزوع نحو الثورة الفكرية، التي لا يكون عند صاحبها القدرة علي مسايرتها بالتنفيذ والعمل.

هذه هي القسمة الأساسية التي توحد بين هذه الشخصيات الثلاث، أو توحد بين الأبعاد الثلاثة لهذه الشخصية الواحدة، انها الفردية المنسحبة من الواقع العملي، العاكفة علي ذاتها، المنشغلة بهمومها الفكرية أساسا، الكاظمة لهمومها العاطفية.

وهذه هي جوهر «قصة نفس» وهذا هو سر غلبة التحفظ والتحليل العقلي والبناء الفني فيها علي الافضاء النفسي المباشر.

ولكن هل نجحت «قصة نفس» في أن تكون رواية فنية؟

ما اعتقد ذلك. حقا، انها تزخر بعناصر فنية، وتقاسيم فنية من حيث

الشكل، ولكنها لم ترتفع إلى مستوي الرواية. لقد وقفت في منطقة وسطي بين السيرة الذاتية والرواية الفنية. ان معالجة السيرة الذاتية فقدت تلقائيتها وحيويتها، لاتخاذها طابع التخطيط الروائي، والرواية لم تكتمل فنيتها لأنها تثقلت بالتحاليل المنطقية، والحوار الفكري الخالص، فكانت أقرب إلي المقالات الأدبية منها إلي الرواية الفنية المحبوكة. علي ان بعض الفصول كان علي درجة عالية من الجودة الفنية، كالفقرة الرابعة من الفصل السادس الذى راح فيه يبني بالخيال علاقات زوجية جديدة تقوم علي الحب والتفاهم غير العلاقات الزوجية الفعلية القائمة علي الكذب والنفاق والمصلحة بين أربعة أزواج وأربع زوجات.

الكتاب مليء بالتفاصيل الصغيرة العابرة التي اراد بها المؤلف أن يصوغ روابط حية بين الوقائع الذهنية لقصة نفسه، ولا شك أنها خففت من حدته الذهنية، ولكنها لم تستطع أن ترتفع به إلي مستوي السيرة الأدبية أو الرواية الفنية.

علي ان الكتاب مليء باللمسات الذكية، والملاحظات المثقفة، والتأملات الجادة، ونحس فيه برنة الصدق والأمانة وراء هذا الاطار المتحفظ من التعبير الوقور.

وقد لا يكون غريبا أننا خلال ما يقرب من ٣٤٠ صفحة من حياة هذه النفس، لا نكاد نحس شيئا حولها، مما تضطرب به حياة الناس الاجتماعية.

حقا لقد رأينا مدرسة، وجلسنا إلي مقهي، أو التقينا في بيت لنشرب الشاي أو لنناقش، وقد سافرنا إلي السودان في طفولتنا فتعلمنا علوم النشأة الأولي، ثم سافرنا إلي انجلترا في أوج الشباب، واستمعنا إلي محاضرات، والتقينا ببرتراند رسل، وحصلنا علي الدكتوراه.. واشتغلنا بالتدريس وبالصحافة، ورغم هذا كله، لا نكاد نحس بشيء مما يجري في بلادنا، مما

يجري في السودان مما يجري في انجلترا، مما يجري في العصر!.

اننا لا نكاد نحس في قصة نفس أي احساس اجتماعي أو أي احساس تاريخي. نحس بالمجتمع حول أشخاص القصة رئيسا أو مرؤوسا، أماً أو أباً أو حبيبة أو صديقا أو زميلا، ولكنك لا تحس بقضية اجتماعية واحدة. ولا تكاد تبصر واقعا اجتماعيا حولك. اللهم إلا سخرية احدي شخصيات القصة النسائية بالاحياء البلدية. لا شيء يحدث إلا ما يحدث لك وحدك. تمر علينا الأحداث السابقة علي الحرب العالمية الثانية، ثم تمر علينا الحرب العالمية الثانية، ثم تتلاحق الأحداث بعد الحرب العالمية الثانية، ولا نكاد نشير إليها مجرد اشارة، لا شيء منها في النفس، لا شيء منها في الفكر لا شيء مما يقع في بلادنا أو العالم أو العصر عامة تحس له بصدي في قصة هذه النفس العاكفة علي نفسها. اننا نحس بالتاريخ إحساسا رقميا لأول مرة، عندما يسوق في نهاية الكتاب مذكرات مصطفي في لندن، فيشير في بداية المذكرات إلي لندن في يوليو ١٩٤٦ مثلا ثم يمضي إلي تحليلاته الفكرية، دون اشارة إلي أي شيء مما يضطرب به هذا العام الخطير في حياة العالم والعصر.

وهكذا منذ بداية القصة حتي نهايتها لا أثر فيها للنسيج الاجتماعي الذى تتحرك عليه هذه القصة.

إنها قصة نفس معزولة تماما عن واقعها - كما ذكرت - مشغولة بهمومها ومشاكلها وقضاياها الخاصة، عن هموم الناس ومشاكل المجتمع وقضايا العصر.

وهكذا تفسر هذه القصة سر جنوح الدكتور زكي نجيب محمود إلي الفلسفة الوضعية المنطقية. انها فلسفة لا تهتم بمضمون ما يقال، وإنما بشكل ما يقال.، ترفض ان تكون الفلسفة رؤيا للعالم، موقفا من العصر،

وتحرص ان تكون مجرد تحليل وتوضيح للعبارات العلمية.

هكذا كان هذا الاتجاه الفلسفي، امتدادا لاتجاه ذاتي، جوهره هو العكوف علي النفس.

وهكذا أكاد أفسر القتب علي ظهر رياض علي خلاف ما فسره الكتاب نفسه انه ليس تورما خارجيا تعبيرا عن تأزم داخلي، وإنما هو انعكاف الخارج علي الداخل. انه انحناء إلي الداخل، تجنبا لمواجهة الخارج الواقعي. هذه هي قصة الفلسفة الوضعية المنطقية وهذه هي «قصة نفس».

واذا كان هذا يدل علي شيء، فهو يدل علي مدي الصدق والأمانة فى اختيار الدكتور زكي نجيب محمود لفلسفة حياته، مهما اختلفنا حول قيمة هذه الفلسفة. علي ان الذي لا شك فيه ان هذه الفلسفة قد رفضت فيه الفنان وحكمت عليه بالعجز. وراحت تصوغ قصة نفسه بطريقةيغلب عليها التحفظ والمنطق.، والتحليل.

من يدري، لعل «قصة نفس» تكون بداية لحياة الفنان من جديد في نفس الدكتور زكي نجيب محمود، ولعلها كذلك ان تكون نهاية لفلسفة قديمة، وبداية لفلسفة جديدة أقرب إلي الواقع والناس.

---

(١) المصور: ٣ ديسمبر ١٩٦٥

دون كيشوت * سيرفانتس [1]

الرمز الإنسانى العميق

لكل منا فى حياته لحظة «دون كيشوتية». قد تطول فتصبح حماقة مريرة، وقد تقصر فتصبح مجرد حدث عابر يثير السخرية..

ولكن.. ما أشد ظلمنا لدون كيشوت عندما ننسب إليه حماقتنا وعندما نجعله رمزا لكل ما فينا من بواعث السخرية والغضب..

فدون كيشوت لم يكن رجلا معتوها.. ضائعا، يحارب الطواحين ويسعى جاهدا لفرض أحلامه وتهاويله على أرض الواقع الصلبة.. وانما كان الفارس الأخير لعصر طويل زاخر بالفروسية والبطولة والنبالة.. كما كان زاخرا بالاستغلال والاستعباد.. وكان دون كيشوت تحية الوداع الأخيرة لمرحلة تاريخية كاملة.

ولكن دون كيشوت كان إلى جانب ذلك رجلا فاضلا خيرا.. يدعو إلى سيادة العدالة والمحبة والسلام بين الناس أجمعين..

ولعل فى هذا ما يتناقض مع فروسيته.. على أن دون كيشوت كان ملتقى لهذا التناقض.. وليس هذا بالأمر المثير للدهشة..

فهكذا كانت أسبانيا فى الوقت الذى خرج اليها دون كيشوت.. كان

ذلك تماما فى عام ١٦٠٥.

حين خرج دون كيشوت إلى الناس فوق حصان عجوز يتبعه خادمه الأمين «سانكوبانزا»..

وكانت اسبانيا كلها تترقب قدومه فى صبر نافذ.. كأنها تنتظر الخلاص على يديه أو من طرف رمحه..

وكانت أسبانيا حينذاك تعيش فى وضع متناقض فريد فى التاريخ، يحمله دون كيشوت على كتفيه الهزيلين فى بسالة ونبالة..

فى اسبانيا كان الاقطاع ينهار.. وكانت اسبانيا تستبدل به نظاما رأسماليا جديدا.. يقوم على الصناعة وبسط النفوذ.. إلا ان أسبانيا لم تكن كذلك قد وضعت الأسس السليمة لبناء نظامها الرأسمالى الجديد..

وكان الاقطاع بعلاقاته الاجتماعية وتقاليده وتراثه عميق الجذور مهلهلا متفسخا. لأن اسبانيا وطبقتها الاجتماعية الجديدة لم تؤمن نظامها الجديد بالقاعدة الذهبية : الانتاج الصناعى.. فكان النظام الرأسمالى الجديد لا يحترم الانتاج ولا الصناعة، وانما يضع كل همه فى السيطرة على الشعوب الأخرى، ونهب طاقة ابنائها وكنوز أرضها، ثم تحويل هذه الطاقات والكنوز إلى معادن ثمينة ثم تكديسها واكتنازها.

وشيئا فشيئا أصبحت اسبانيا صندوقا كبيرا ممتلئا بحشد هائل من اللآلىء وسبائك الذهب، وأصبحت كذلك «رقبة» ناصعة تلتف حولها آلاف العقود الغالية الثمينة كأنها الأفاعى..

كانت الطبقة الرأسمالية الجديدة يمثلها فئة من التجار القراصنة ونهابى الشعوب، لا طبقة من المنتجين العاملين فظنوا أن الثروة غطاء سميك من الذهب، ولكن.. كلما زاد ثراء اسبانيا من الذهب والأحجار الكريمة، كلما ازداد فقرها فى الانتاج، وكانت اسبانيا غنية مفرطة فى كنوزها، فقيرة

مفرطة الفقر فى انتاجها.. فلم يلبث المجتمع الأسبانى أن أصبح مجتمعا طفيليا – تماما كالحشائش الطفيلية – يعيش على انتاج الشعوب الأخرى. ويكتفى بالتسلق على اكتافها المنتجة.

وانعدم الانتاج، فانعدمت الكفاءة، وضاعت الخطة السياسية وشمل المجتمع الأسبانى فساد وتحلل وأخذت آلاف العقود النادرة.. الغالية.. الثمينة.. تلتف كالأفاعى حول الرقبة الناصعة حتى خنقتها..

واختفت اسبانيا!!..

وكان سرفانتس ابنا بارا لاسبانيا.

وسرفانتس هو الكاتب الذى عاش فى جسده وقلبه مع ضربات سيفه.. «دون كيشوت» ولكنه لم يطلقه للناس إلا عام ١٦٠٥، عندما تم له النضج واكتملت رسالته.

ولد سرفانتس عام ١٥٤٧، وتتنازع ولادته سبع مدن. وعاش حياة عامرة بالحروب والمؤامرات والاتهامات، وكان جنديا له عقيدته، يحارب بهدف.. واشترك فى أكبر المعارك الحربية فى عصره فى أوربا وشمال افريقيا، وكان مثالا حقيقيا للمفكر البطل، الذى يتحمل أخطر المسئوليات فى بسالة، وانتهت به الحروب بإصابة بالغة فى ذراعه الأيسر وفى صدره.. وقرر ان يعود إلى بلاده.. اسبانيا..

وفى طريق عودته، أسره قراصنة اتراك، وظل بينهم أسيرا خمس سنوات حتى افتدته أسرته أخيرا، وعاد إلى وطنه عام ١٥٨٠.

كانت عودته إلى وطنه بداية لمعارك أعنف من المعارك السابقة، إلا انها أشد دهاء وخفاء.. كانت معارك اضطهاد من جانب السلطات الأسبانية، ومن محاكم التفتيش.. وعاش سرفانتس بقية حياته طريدا مشردا.

على ان أشد ما كان يشعره بالآلم هو حرمانه من ممارسة بطولته،

كمواطن اسبانى، فنظام الفروسية أخذ ينهار بانهيار النظام الاقطاعى، أما النظام الرأسمالى الجديد، فنظام متحلل لا يتيح لطاقاته البطولية ان تبرز وان تنمو.وفى عام ١٦٠٥ خرج إلى الناس بالجزء الأول من دون كيشوت، وكان دون كيشـــوت تعبيرا عن كل ما فى حياة سرفانتس وحياة أسبانيا من صراع وتناقض.

ولم يكتب الجزء الثانى من هذه الرواية إلا بعد ذلك بعشر سنوات عام ١٦١٥.

ودون كيشوت شيخ حاد المزاج، نبيل بغير ثروة، بطل بغير معركة، وكانت ملابسه الحديدية ودروعه هى التراث الباقى من أحلام العصور الوسطى وبطولاتها النادرة..

ولم يخرج دون كيشوت إلى أرض الناس إلا بعد أن كان قد استوفى حظه من الدراسة، دراسة الفروسية، وتقاليد البطولات والمخاطرات وأسرار النبالة الاقطاعية..

ثم خرج إلى اسبانيا بميراث ثقيل من التهاويل والأساطير والغيبيات، خرج فيلسوفا مثاليا حالما، يسعى إلى ان يفرض أحلامه وتهاويله على العالم.

واصطدمت هذه التهاويل بصلابة ارض الواقع.. فلم ييأس ولم ينكص على عقبيه وإنما اتهم هذا الواقع الصلب بالتآمر.

وكان فى طريقه يبصر بالشياطين الجبارة فيتراجع قليلا إلى الوراء، وفى شجاعة نادرة، يندفع نحوها برمحه المديد وصرخته الحادة، وفجأة تتحول الشياطين الرعديدة أمامه إلى طواحين هواء، تماما كما تحول الاقطاع بأرضه واربابه إلى عصر من الانتاج والصناعة، وما أن يمس رمح الفارس أحدى اجنحة طاحونة الهواء حتى يندفع فى الفضاء حاملا معه فارسه ودروعه.. وحصانه العجوز وتهاويله.. وينكفىء الفارس مهزوما.. معبرا عن

هزيمة الاقطاع أمام النظام الصناعي الجديد..

وتضحك اسبانيا، وتضحك أوربا. تضحك على دون كيشوت، وتضحك في الحقيقة على آخر فرسان الاقطاع والعصور الوسطى، وما يحمله على كتفيه من قيم وتهاويل بالية.

إلا ان دون كيشوت لم يكن من نصيبه السخرية فحسب، فخلفه كان يتبعه سانكوبانزا، وهو فلاح بسيط ترك أرضه وعائلته وسار وراء سيده..

وهنا تبرز قضية جديدة..

ان سانكوبانزا هو السيد الجديد بعد القضاء على الاقطاع وهو صاحب الفكرة البسيطة الواقعية – فلماذا ترك عرشه الجديد وسار وراء آخر فرسان العصر المنقرض؟!.

لانه كان يرتبط بدون كيشوت برباط الحب الريفي البسيط.. كان يرى في حماقة سيده شرفا وطيبة. وكان يتبعه في أمانة، وينصحه في اخلاص، وكان يكشف لسيده في سذاجة ما يراه عقله الواعي البسيط من حقائق..

وكان يقول لسيده في خجل «هذه ليست شياطين.. إنها طواحين هواء».

وينظر إليه دون كيشوت، ليصطدم خياله البطل بالواقع الصلب، ويسقط ليقوم من جديد لمغامرة جديدة، ويسير ووراءه يسير سانكوبانزا، راضيا صابرا لا عن عجز وإنما عن محبة، فما كان سانكوبانزا عاجزا، ألم يصبح حاكما؟!..

أجل لقد أصبح هذا الفلاح البسيط حاكما عظيما، وكان حاكما عادلا.. راجح العقل، وكان هذا دليلا على ان زوال طبقة كبار الملاك من الاقطاعيين ستتيح لهذا الفلاح البسيط الذى كان تابعا وعبدا ان تتطور كفاءاته، وأن يصبح حاكما جديدا لأرضه التي يفلحها تماما كما تطورت

شخصية سانكوبانزا فى هذه الرواية..

ولكن سانكوبانزا لم يكن يرتبط بدون كيشوت برباط من المحبة فحسب وانما كان يشارك دون كيشوت كفاحه من أجل نشر العدالة. وكان دون كيشوت بطلا مغامرا.. إلا أنه كان رجلا فاضلا خيرا يؤمن بالعدالة ويحلم بعالم سعيد..

ولم يكن هذا كله غير صدى لنفس «سرفانتس» مؤلف القصة..

كان بطلا بغير بطولة، ولم تستطع اسبانيا بمؤامراتها ونظامها الاقتصادى المتهالك ان توظف طاقته توظيفا سليما. لقد تمرس بالحروب وأصبح سعيدا بمهنة الجندية، إلا ان العصر لم يعد يقبل هذه البطولة التى هى من بقايا النظام الاقطاعى المنهار فكان عليه ان يلقى على هذه البطولة كلمة الوداع، وكان «دون كيشوت» هو هذه الكلمة الساخرة الطيبة.

وكان لسرفانتس كلمة أخرى هى «سانكوبانزا»، المواطن الفلاح الجديد، ذو العقلية الواضحة، يرى الواقع.. ويحترم حدوده فى سذاجة وبساطة، ولكن.. إلى جانب دون كيشوت البطل المغامر، وسانكوبانزا الفلاح المتزن العاقل، وإلى جانب الاقطاع المنهار.. والطبقة الجديدة النامية.. كان هناك جهد انسانى غامر هو العمل على نشر العدالة والخير والمحبة والسلام بين البشر أجمعين..

وكانت هذه الفضائل جميعا هى الجدران الأربعة لقلب سرفانتس العظيم..ولقلب اسبانيا ايضا فى ذلك الحين.. ولقلوبنا جميعا فى بعض الأحيان..

فلكل منا حتى اليوم لحظة دون كيشوتية..

لكل منا لحظة تمتحن فيها بطولته..

بعضنا لا يبصر غير شياطين.. فيصرف طاقته فى محاربة الطواحين

المنتجة، وبعضنا يحول بطولته إلى طاقة جديدة يدير بها الطواحين بدلا من ان يسعى إلى تحطيمها..

وبعضنا يحمل الماضى المنهار على كتفيه ويسعى به درعا حديديا ثقيلا يعرقل حركته ويحرمه الرؤيا الصادقة للناس وللمستقبل. وبعضنا يرى الناس ويرى المستقبل فى وضوح وتفاؤل.

وبيننا جميعا لا نجد دون كيشوت إلا حين تكون القلوب عامرة بالخير والعدالة، والمحبة، والسلام.

ولهذا كان دون كيشوت رمزا انسانيا عميقا.. فخرج على حصانه العجوز من طرف أسبانيا وطاف العالم كله.. وطاف العصور جميعا.. حتى عصرنا هذا..

فليس غريبا ان تطبع من روايته حتى اليوم ثلاثة آلاف طبعة فى جميع أنحاء العالم.. وتطبع فى الاتحاد السوفيتى وحده ٥٠ طبعة منذ ثورة اكتوبر ١٩١٧ حتى اليوم، وان تترجم إلى اربع عشره لغة من لغات الاتحاد السوفيتى، كالجورجية والأرمنية والأذربيجانية وغيرها، وتخرج من حياته ومن مغامراته عشرات الأفلام والرقصات والألحان. وان يقرر انصار السلام فى العالم الاحتفال بانقضاء ٣٠٠ عام على ظهور الجزء الأول من روايته، وان تخصص مجلة «أوروب» الفرنسية هذا الشهر عددا خاصا احتفالا بذكرى مؤلفه «سرفانتس».

---

(١) روزاليوسف: ٢ أبريل ١٩٥٦

لويز ميشيل [1]
إمرأة من الكومون

لم تستطع شبه الجزيرة النائية المعزولة عن الحضارة فى المحيط الهادى.. ان تعزلها عن الحياة، ولم يستطع النفى ولا العزلة أن يخنقا رغبتها الملحة فى المعرفة..

وفى شبه الجزيرة الموحشة التى نفتها فيها السلطات الفرنسية راحت لويز ميشيل تدرس كل شيء : النباتات، والحشرات والحيوانات، وزملائها المنفيين معها، الشرفاء منهم والمجرمين..

ثم دفعتها رغبتها الملحة فى المعرفة ان تقوم بمخاطرة. فكانت تسمع من زملائها وحرّاسها ان قبائل من الوطنيين الزنوج يقطنون شبه الجزيرة، ويتسمون باسم الكاناك . وأنهم من آ كلى لحوم البشر، وأنهم افترسوا بعض المسجونين الذين تجاوزوا الحدود.

وصممت لويز ميشيل أن تتجاوز الحدود، لتعرف بنفسها حقيقة هذا الإنسان الذى يسمونه متوحشا، فلم تكن تستطيع أن تعيش على مقربة من كائنات انسانية دون أن تجهد نفسها لكى تحمل اليهم زهرة حياتها وزهرة حياة الإنسانية المعرفة ... معرفة العالم فمن أجل هذه المعرفة عزلت فى

شبه الجزيرة النائية، ومن أجل هذه المعرفة صممت على أن تذهب فتجلس مجلس الانسان لأخيه الإنسان مع هؤلاء الزنوج آكلي لحوم البشر.

وسارت لويز حتى تجاوزت الحدود المخصصة للبيض وأقبلت على مخيمات الزنوج.

كان الليل .. وكان القمر يحتضن كل شئ فى حنان .. وأقتربت لويز حتى أبصرت بهم .. كانوا جلوسا على الأرض يتحدثون .. وأحسوا فجأة بوقع أقدامها فرفعوا رؤوسهم نحوها وصرخوا صرخة مدوية، وتواثب الرجال منهم على رماحهم، أما النساء فألقوا بأطفالهن وراء ظهورهن ووقفن متعجبات مشدوهات.

وواصلت لويز اقترابها منهم .. وعندما أصبحت على مسافة امتار قليلة هتفت بهم بلغتهم الكاناكية جوشينيرى أى أنا أخت صديقة لكم ولم يكن نطقها واضحا، فلم يفهم أحد ما تقول أول الأمر، فأخذت تكرر عبارتها حتى أدرك الزنوج ما تقصد. ولكنهم ظلوا فى وقفتهم المتشككة المتحفزة، ثم تقدم منها واحد منهم وقال لها فى فرنسية سقيمة :

– من أنت؟.. وماذا تريدين؟ هل أرسلك الينا البيض الأشرار؟

فأجابت – لا.. بل أنا صديقة.

فقال – اذن فأنت بغير شك هاربة من السجن وتأملين أن نسعى إلى أخفائك عن الحراس. لا .. أن الكاناك لا يخفون السجناء!

فأجابته – لست هاربة من السجن.

وأستغرقت الدهشة وجوه الزنوج، وتقدم منها زنجى آخر يبدو أنه رئيسهم وقال لها :

– اذا لم تكونى هاربة، ففى مقدورك أن تجلسى معنا .. أما إذا كنت تخدعيننا ...

وأسرعت امرأة كاناكية تحمل طفلين على ذراعيها، فأمرت واحداً من الوطنيين بإعداد مقعد من أوراق الشجر اللينة، وجلست لويز ميشيل بينهم، وجلسوا جميعا حولها وساد صمت مثقل بالريبة فقد كانوا ما يزالون يتشككون فى أمرها، وأخيرا تكلم الرئيس فقال :

– أنت هنا منذ فترة طويلة؟

– بل منذ شهرين فقط.

– أنت مجرمة بغير شك.

– لا .. لست مجرمة.

وعادت الدهشة إلى وجوه الكاناكيين فسألها الرئيس :

– لماذا اذن ارسل بك سكان أوربا البيض إلى هذا المكان؟

وسرحت لويز ميشيل تفكر، تستعرض حياتها، تستعرض الاثنين والأربعين سنة من عمرها، بأحداثها وعواصفها وحبها وكفاحها .. كفاحها من أجل المعرفة، وكفاحها الوطنى الشريف من أجل حياة جديدة مشرفة لمواطنيها الفرنسيين .. وأخذت لويز ميشيل تبحث عن كلمات بسيطة لتقص على هؤلاء الزنوج الطيبين قصتها .. ولتقول لهم أنه فى فرنسا كما فى كل مكان .. يوجد الطيبون ويوجد الأشرار.

فى قصر كبير فاخر ولدت لويز ميشيل عام ١٨٣٠، وكانت ابنة صاحب هذا القصر .. ابنته غير الشرعية من خادمته ماريان ميشيل. وقد اتاحت لها هذه الرابطة بصاحب القصر أن تشارك فى حياة القصر فى مستوى غير مستوى الخدم، وأتاح لها رب القصر أن تتبسط معه، بل أخذ يرعاها ويثقف ملكاتها وينمى طاقاتها على المعرفة .. وشجعها منذ سنيها المبكرة على كتابة الشعر، وساعدها على أن ترسل ما تكتبه إلى فيكتور هيجو شاعر العصر وأن تحظى بمقابلته.

ومات رب القصر سنة ١٨٤٥ وأنكرت أسرته نسبتها اليه فانتسبت إلى أمها ماريان ميشيل، وخرجت من القصر مع أمها تبحثان عن مأوى وعمل فى منطقة أخرى، وحيث أستقر بها المقام استكملت دراستها وافتتحت مدرسة تتعيش منها، وكان وجدانها قد أخذ يتفتح للمعرفة السياسية، وأخذت تتحمس لمبادئ الجمهورية .

وتركت لويز الاقليم الذى استقرت فيه ونزحت إلى العاصمة باريس، ووفقت إلى عمل فى إحدى مدارسها. وفى باريس أخذت معرفتها تزداد، معرفتها بالحياة والناس، وأخذت تتلاقى مع حشود عديدة نزحت مثلها من الأرياف لتجد عملا فى المدينة الكبيرة قلب النهضة الصناعية الجديدة. تلاقت مع عمال وفلاحين وطلبة، ومثقفين أحرار.

وكانت لويز تعيش فى الحى اللاتينى، يرتعش كيانها الدقيق بكل ما فى هذا الحى من خصوبة روحية. وفى المساء كانت تشارك فى محاضرات عامة تخصص للعمال والطلبة والموظفين فى شتى نواحى الابداع البشرى، من موسيقى وأدب وتاريخ وعلم .. كانت لويز تشارك فى الاستماع، وكانت تشارك كذلك فى إلقاء المحاضرات، وكانت تجلس ساعات طويلة عقب محاضراتها مع تلاميذها فى بساطة وتواضع، وتناقش وتحلل وتتدارس حياة الإنسانية، ودوافع تقدمها.

ولكن نشاطها لم يقف عند هذه الحدود الأكاديمية، بل كانت فى الوقت نفسه تكتب وتساهم فى كافة المعارك التى تهدف إلى إسقاط الامبراطور فى سيدان، وأقتربت جيوش بسمارك من الالزاس، وسقطت ستراسبورج.

وبدأت الفوضى تدب فى باريس، وكان فيها شتاء وجوع وفزع ولم يكن من الممكن لباريس أن تستسلم، وتشكلت قيادة جماعية من العمال

لمقاومة الزحف والدفاع عن باريس وبقية مدن فرنسا التى لم تسقط، ولتنظم الحياة فيها.

وكانت أول حكومة عمالية فى التاريخ باسم الكومون .

وكانت لويز ميشيل دوامة من النشاط الثورى المنتج. عقدت مؤتمراً فى الكونكورد من النساء لحمل السلاح. وتمكنت من أن تنظم ستة آلاف امرأة لتشترك بهن اشتراكاً جدياً فى أعظم معركة فى تاريخ فرنسا الحديث. وظلت باريس تقاوم الهجوم والحصار والجوع والفوضى شهرين وراء حكومتها الجديدة.. وكانت لويز فى كل مكان من جبهة المقاومة، على أبواب الحراس وفى الهجمات المضادة.

ونفذت الذخيرة، وتساقطت قلاع المقاومة قلعة فقلعة، كانت آخرها القلعة التى يشرف عليها تيوفيل فيرريه.

وقبض على أعضاء الكومون وقدموا للمحاكمة ومن بينهم فيرريه ولويز

وحوكم فيرريه فى البداية وحكم عليه بالإعدام. وكانت لويز تحرص على مراسلته فى زنزانته وإرسال الازهار والاشعار اليه من زنزانتها. وكتب اليها رداً على قصيدة لها يقول لقد هزمنا! ولكن غدا سننتصر! وماذا يهم ان لا أكون حيا ساعة النصر !!. وقطعت رأسه وهو شامخ كالطود يهتف عاشت حكومة الكومون ، ثم قدمت لويز إلى المحاكمة وراحت تمطر قضاتها بالاشعار الجريئة :

باريس.. أيتها المدينة التى انتفض فيها قلب العالم ... ما لك ترقدين اليوم رقدة الأموات ولكن لن يستطيع أحد أن يوقف عجلة التقدم. أن بطولة الشعب كفيلة بأن تقيم الجمهورية فهذا أوان سقوط التيجان!.

وكانت التهمة التى وجهت بها هى قتل الجنرالات، وحرق باريس،

وكتابة الاشعار المثيرة، وحكم عليها بالنفى.

وحملت أحدى السفن لويز إلى شبه جزيرة نائية فى المحيط الهادى.

وها هى ذى تجلس على مقعد من أوراق الشجر اللينة تقص قصة كفاحها على مواطنين زنوج ذوى قلوب طيبة.

وعندما صدر قانون للصفح وسمح لها بالعودة إلى فرنسا، ترددت كثيراً فى العودة إلى وطنها. وكانت تريد أن تستكمل رسالتها مع هؤلاء الزنوج الطيبين تريد أن تقيم لهم مدرسة وتفتح لهم نوافذ جديدة على الحضارة. ولكنها لم تستطع أن تقاوم سيل الرسائل التى أخذت تتقاطر عليها من والدتها العجوز ومن ماريا فيرريه أخت تيوفيل فيرريه .. وعادت إلى فرنسا.وكانت فرنسا قد تغيرت، أصبح العمال الذين تمرسوا بتجربة الكومون أشد وعيا بالحقيقة، وأشد وعيا بوسائل تحقيقها. ولكن لويز اصابتها نكسة فردية .. وشملتها حال من اليأس فارتمت فى أحضان المذهب الفوضوى.

وفى مارس سنة ١٨٨٣ سارت لويز على رأس مظاهرة من المتعطلين تحمل علما أسود هو علم اليأس وهو شعار الحركة الفوضوية، وتمكن أعوان البوليس من توجيه المظاهرة إلى التخريب والنهب والسلب. فتدخل البوليس وقبض على زعماء المظاهرة ومن بينهم لويز ميشيل، وقدمت إلى المحاكمة مرة أخرى بتهمة النهب والسلب المتعمد وراحت لويز تدافع عن نفسها قائلة :

إننا نعيش فى عصر قلق .. وأن العالم كله يبحث له عن مخرج، ونحن إنما نطالب بتحقيق الحرية، وبتحقيق المساواة، وبأن يصبح الناس جميعا سعداء .

وحكم عليها بالسجن ست سنوات واستقبلت لويز هذا الحكم فى وقار وشجاعة .. ولكن دموعها خانتها عندما لمحت على مقربة منها سيدة عجوز

تبكى فى حرارة .. هى أمها. وهتفت بها لويز وهى تجفف دموعها يا أماه.. لن يظل السادة سادة على الدوام.. تذرعى بالأمل يا أمى العزيزة.. تذرعى بالأمل .. ولا تبكى بعد .. أن الفجر آت ولا ريب .

وفى سجن سان لازار فتحت لويز قلبها للنساء السجينات، العاهرات والسارقات وطريدات المجتمع من كل صنف .. وأخذت توزع عليهن ما يرسله اليها اصدقاؤها من هدايا، كما أخذت تعلمهن وترشدهن وتبشرهن بمستقبل جديد للانسانية. ولكن كثيرا ما كانت تضطهد وتعذب فى سجنها.. وأتيح لها أثناء سجنها أن تخرج لتشيع جنازة أمها العجوز، ولم تستنفد مدة سجنها بل أفرج عنها بعد فترة، وقد تثاقلت روحها وجف بريقها.

ولم تمكث لويز طويلا فى باريس، بل سافرت إلى لندن واستقرت بها.

وفى مستهل يناير سنة ١٩٠٥ أصيبت بالتهاب رئوى حاد، وأخذت الصحف تكتب نعيها، ولكنها لم تمت لأن الصحف التى أخذت تنعيها كانت تتحدث عن ثورة عارمة قامت ضد قيصر روسيا.

وعادت الحياة تنبض فى هذا الهيكل المتهدم، وأمسكت بقلمها وراحت تكتب قصيدة أخيرة :

وأخيرا .. هل ستكون هى الانتفاضة واليقظة!

وقررت أن تعود إلى باريس لتبشر بالثورة الجديدة. ولكن جسدها لم يكن يحتمل مزيدا من الاجهاد. وفى العاشر من يناير ١٩٠٥ سكتت الحياة تماما فى هذا الجسد. وحملت إلى المقبرة التى ضمت من قبل تيوفيل فيريه وأمها. ورثاها الشاعر الفرنسى فيرلين بأبيات يقول فى أحدها :

كانت منجلا يحصد القمح الناضج خبزاً أبيض للفقراء.

(١) روزاليوسف: ١٩٥٦ عن كتاب «وجوه نسائية» لدومينيك ديزانتى

ملاحظات أولية
حول الأساس الفلسفى لفكر جرامشى[1]

قد يكون من تحصيل الحاصل القول: بأن الأساس الفلسفى لفكر جرامشى هو الفلسفة الماركسية أى المادية الجدلية والمادية التاريخية. إلا أن هذا القول لايحد وحده خصوصية الأساس الفلسفى لفكر جرامشى، أو خصوصية هذا الفكر نفسه. وجرامشى ليس بصاحب مذهب أو نسق فلسفى يحمل إجابات معينة فى المجالات الفلسفية المتخصصة كالانتولوجيا والابستمولوجيا والاكسيولوجيا شأن الفلاسفة التقليديين والمحترفين عامة للفلسفة، وما ابعده هو نفسه عن هذا المفهوم التقليدى الاحترافى للفلسفة، إنه صاحب رؤية نظرية مستنده بغير شك إلى الفلسفة الماركسية، وتتضمن مساهمات فى الإجابة على بعض مشكلات هذه المجالات الفلسفية المتخصصة، إلا أنه صاحب رؤية خاصة لمفهوم الفلسفة ذاتها ومداها ودلالتها، وهى رؤية تختلف اختلافا جذريا عن المفهوم التقليدى للفلسفة، وهى رؤية مستمدة بغير شك من منهجيته الجدلية، وماركسيته بوجه عام، إلا أننا نستطيع القول بأن الفلسفة الهيجلية وهى جذر فلسفى أساسى للماركسية كما نعرف - كانت ذات تأثير كبير مباشر على فكر جرامشى

رغم اختلافه المنهجي معها وربما بفضل هذا الاختلاف كذلك، ولعل هذا التأثير هو ما دفع بعض الناقدين لجرامشي إلى وصف فكره بأنه «ما بعد هيجلي» أو ما بعد كروتشيّ - نسبة إلى الفيلسوف الإيطالي الهيجلي بنيتو كروتشه، ودون الدخول في تفاصيل تاريخ الفلسفة نكتفي بالاشارة السريعة إلى أن جوهر الهيجلية يتمثل في نقل الأفكار المطلقة المثالية - كتلك التي أقامها افلاطون في عالم المثل - نقلها إلى قلب الوجود الواقعي، فالفكرة المطلقة عنده هيجل محايثة، أي موجودة متجسدة في قلب صيرورة العالم الواقعي وكل الأشياء ليست إلا تطورا جدليا متصلا للفكرة المطلقة التي تتجلى وتتمظهر في أنحاء وأشكال وأشياء مختلفة طبيعية كانت أو مادية. ولهذا فالوجود هو الفكر متجليا متجسدا محايثا في تطور جدلي متصل، وهنا تتلاقى وتتواحد الفكرة النظرية والفكرة العملية، ويتلاقى ويتوحد المنطق والتاريخ.

وماركس هو امتداد جدلي لهيجل إلا أنه امتداد يتجاوز مثالية هيجل، ويعكس اتجاهها فبدلا من أن يكون الفكر هو الذي يتجلى في الواقع ويتماهى معه، يصبح الفكر هو التجلي - بشكل أو بآخر - لما في الواقع من علاقات وصراعات دون إلغاء فاعليته في هذا الواقع. على أن ماركس يستبقي من الهيجلية جدليتها وتاريخيتها، كما يستبقي هذه العلاقة الحميمة المتوترة بين الفكر والواقع، ومسبغا عليها طابعا ماديا.

ولكن هذه الجدلية وهذه التاريخية، وهذه العلاقة الحميمة المتوترة بين الفكر والواقع ما أكثرما كانت تحول في بعض الدراسات الماركسية إلى نزعة ميكانيكية أو نزعة اقتصادية أو نخبوية أو إرادوية متعالية، ولهذا كان الاستيعاب والتعامل النقدي مع هيجل كما فعل لينين من قبل في كراسته الفلسفية بالذات ومن بعده جرامشي - مصدرا - في تقديري من مصادر

إغناء الماركسية وتعميق طابعها الجدلى التاريخى، أو بتعبير آخر تعميق طابعها الصراعى والذاتى والانسانى والفكرى فى ارتباط عميق حميم مع طابعها المادى والموضوعى.

وفى بداية القرن العشرين نشطت حركة فلسفية هيجلية فى ايطاليا كان عمادها بنيدتو كروتشه وچيوفانى جنتيله، وكان لها تأثير كبير على الثقافة الإيطالية والمثقفين الإيطاليين عامة، وباختصار شديد يذهب - كروتشى امتدادا للفلسفة الهيجلية - إلى أن الطبيعة ليست عالما قائما بذاته، بل هى جزء من الواقع الذى تقوم بينه وبين العقل هوية كاملة أى أن العقل قائم متجسد فى التاريخ، ولهذا فالفلسفة والتاريخ علم واحد، ولكنه رغم تبنيه لجدلية هيجل إلا أنه فى الحقيقة كان يجمدها، وتكاد فلسفته أن تكون خطوة إلى الوراء بالنسبة لهيجل، وخاصة فى رؤيته للواقع بأنه لا تقوم حركته على التعارض والتناقض فقط، وإنما على مجرد المغايرة أو الاختلاف، وبهذا - على حد تعبير جرامشى - سلب كروتشه من الواقع جدليته.

طبعا هناك جوانب أخرى لفلسفة كروتشه تعبر عن تجليات العقل أو النفس فى مجال الوجود والمعرفة والفن ولا مجال لها هنا، ولا تختلف فلسفة جنتيله فى الجوهر عن فلسفة كروتشه فى انتسابها إلى ما يسمى بالهيجلية الجديدة، فالحقيقة الواقعية عند جنتيله - المادية والروحية على السواء - من صنع الفعل المحض للعقل، فالعقل المحض - كما يذهب - هو فعل محض، ولهذا فكل مشاكل الوجود ترجع إلى جدل باطن فى الذات المفكرة، والوجود كله مدرج متضمن فى المعرفة، وكلا الوجود والمعرفة متحدان فى فعل الفكر الذى لا يدرك شيئا خارجه، ولهذا ينكر جنتيله وجود أى موضوع خارج الذات، وبهذا يتمادى جنتيله بعيدا فى

مثاليته التى خرج بها عن جدل العلاقة بين الذاتى والموضوعى عنه هيجل، واختلف كذلك بها عن كروتشه، وهو اختلاف انعكس عمليا فى موقف كل منهما من الفاشية، فكروتشه يرفضها وان لم يشتبك معها فى معركة، بل ظل معارضا لها فى صمت، ولكنه عندما اسقطت الجماهير الحكم الفاشى عام ٤٣، اخذ يشترك فى إعادة تأسيس الحزب الليبرالى الذى حله موسولينى، واشترك فى أول حكومة ديمقراطية فى جنوب إيطاليا بعدتحريرها فى ابريل ١٩٤٤، أما جنتيله فقد شارك بنزعته المثالية الإرادوية المتعالية فى أول حكومة شكلها موسولينى، كوزير للتعليم عام ١٩٢٢، وقد قام بادخال تدريس الدين فى المدارس الابتدائية مبررا ذلك بتصور هيجل ان الدين هو طفولة الانسانية، ثم أصبح بعد ذلك أول رئيس للمعهد القومى الفاشستى للثقافة، ولقد اغتيل عام ١٩٤٤ عندما بدأ تحرير ايطاليا.

ولقد خاض جرامشى صراعا فكريا حادا ضد هذه الهيجلية الجديدة فى ايطاليا، فاضحا ما وراء مثاليتها الخالصة المجردة من تشابك فكرى ومصلحى مع الواقع السياسى والاقتصادى الايطالى، ورغم احترامه للدور التنويرى الثقافى العام لكروتشيه، فإنه كان يعتبر كروتشه وجنتيله المعبرين الفكريين عن الرأسمالية الكبيرة الايطالية، والمسئولين عن صرف العديد من المثقفين الايطاليين عن الارتباط بحركة الطبقة العاملة، وحركة الفلاحين فضلا عن انخراطهم موضوعيا فى دعم ايديولوجية سلطة الطبقة الرأسمالية السائدة، كان كروتشيه مثلا وزيرا للتعليم الوطنى فى وزارة جوليتى (٢٠ - ١٩٢١)، أثناء الاستيلاء على المصانع فى أبريل ١٩٢٠.

وفى تقديرى ان هذا التعامل النقدى مع الفكر الهيجلى الجديد، كان مصدرا من مصادر ابراز الدور الكبير للعامل الذاتى والثقافى والسياسى والبنية القومية، والتركيز بشكل خاص على البعد التاريخى، وعلى المبادرة التاريخية

في فكر جرامشي.

ولعل هذا ما دفع بعض نقاد جرامشي - كما سبق أن أشرت - إلى اتهامه بالهيجلية الجديدة أو الكروتشيه الجديدة، ولكن هذا الاتهام جاء أساسا من بعض الماركسيين أصحاب التوجه البنيوى الذى حاولوا تنقية الماركسية من كل أثر هيجلى، ولعلى أشير إلى التوسير بالذات الذى استفاد كثيرا من جرامشي وخاصة فى نظريته حول أجهزة الدولة الأيديولوجية، رغم نقده لما يسميه بهيجلية جرامشي.

ولهذا ففى تقديرى أن المناخ الفلسفى الهيجلى فى إيطاليا فى عشرينات هذا القرن قد أسهم إسهاما إيجابيا فى تنمية خصوصية فكر جرامشي، الذى لم يصبح بعد هيجليا - كما يقال أحيانا - بل أصبح امتداداً تجديديا خلاقا للماركسية واللينينية بصفة خاصة، فى مرحلة تاريخية خاصة من حياة الحركة الشيوعية الإيطالية والعالمية عامة.

وكانت هذه المرحلة الخاصة مصدرا فكريا كذلك من مصادر تنمية خصوصية فكر جرامشي.

ولعل أبرز ما تتميز به هذه المرحلة ظواهر ثلاث:

أولا: اخفاق الحركة الشيوعية فى اكثر من بلد أوربى وخاصة فى ألمانيا وايطاليا، وثانيا: بداية بروز الفاشية فى ايطاليا، وثالثا: انتقال التجربة السوفيتية إلى مرحلة ما بعد اللينينية، التى أخذت تتفاقم فيها المظاهر البيروقراطية الستالينية.

فى إطار المناخ الصراعى مع الهيجلية الجديدة، وبروز هذه الظواهر الثلاث أساسا أخذ ينضج فكر جرامشي.

ولم يكن صراع جرامشي مع الفكر المثالى الهيجلى صراعا ذا طابع نظرى خالص، بل كان - كما أشرت - صراعا ضد ايديولوجية الطبقة

السائدة، وكان هذا الصراع يكشف لجرامشي عن مدى تعبير هذه الفلسفة المثالية عن علاقات الانتاج الاجتماعية السائدة، وعن مصالح الطبقة المسيطرة وخدمتها لها كوسيط بين هذه الطبقة وسلطتها من ناحية، والجماهير من ناحية أخرى، كما كان يكشف له عن وحدة العلاقة بين ما هو اقتصادى وما هو سياسى وما هو ثقافى. بل يبرز له أهمية السياسى والثقافى بوجه خاص.

وكانت هذه التجربة الصراعية الفلسفية مصدرا من مصادر بلورة العديد من مفاهيمه مثل: دور المثقفين ومفهوم الكتلة التاريخية ومفهوم الهيمنة.

وكان فشل تجربة مجالس المصانع فى تورين، وعجزها عن ان تنتقل من مستوى الاقتصادى المهنى إلى المستوى الشامل، وعجز الحزب الشيوعى الايطالى عن توحيد صفوفه من مختلف القوى الاشتراكية مما أتاح للفاشية أن تنتصر، فضلا عن عجزه عن تحقيق التحالف بين عمال الشمال وفلاحى الجنوب، إلى جانب وعزل المثقفين عن النضال الجماهيرى، واكتشاف جرامشى ان الفلاح الجنوبى مرتبط بالمالك الكبير بواسطة المثقف، فهناك كتلة ثقافية فوق الكتلة الزراعية المستغلة تحميها وتدعمها، أقول: كان لهذه المعطيات السياسية والاجتماعية أثر كبير كذلك فى إنضاج بعض المفاهيم الأساسية فى فكر جرامشى مثل أولوية السياسى على الاقتصادى «وهو من ابرز المبادىء اللينينية»، ودور الثقافة والمثقفين وضرورة التحالف العمالى الفلاحى فى تشكيل الكتلة التاريخية إلى غير ذلك.

وكان هناك ذلك التحول السلبى فى السلطة السوفيتية، الذى أخذ يكشف عن تقلص البعد السياسى، وبروز الجانب الاقتصادوى المركزى، وما صاحبه من انسلاخ عن السيرورة التاريخية الجدلية، وتقليص العامل الانسانى الذاتى، وما أفضى إليه ذلك من بيروقراطية فى الحزب والسلطة.

حقا، ان المرحلة الستالينية كلها لم تتكامل صورتها عند جرامشى بسبب سجنه، إلا ان ما توفر له عنها من معلومات، اتاح له تلمس هذا التحول الستالينى، وان يتضمن فكره نقدا مبكرا له، وان يكن بشكل غير مباشر، ويتمثل هذا أساسا فى ابرازه لأولوية السياسى ولأهمية البعد الثقافى والديمقراطى، وأنه لا سلطة بغير هيمنة بالمعنى الخاص الذى يتضمنه مفهوم الكتلة التاريخية عنده.

فى تقديرى إذن، ان التعامل النقدى مع الهيجلية، فضلا عن هذه الأوضاع الموضوعية السلبية فى التجربة الشيوعية السوفييتية والأوروبية فى عشرينات هذا القرن، كانت بمثابة الجذور الفلسفية والموضوعية التى أسهمت فى إنضاج العناصر الأساسية فى فكر جرامشى.

وبرغم تعدد وتنوع هذه العناصر، فهى تشكل وحدة فكرية متسقة عضوية، يفضى كل عضو فيها إلى بقية العناصر الأخرى، بل يكاد كل عنصر منها ان يحتوى بقية العناصر الأخرى، مما يشكل تصورا عاما متسقا موحدا عضويا للعالم عبر هذه العناصر جميعا، ولنعرض بشكل سريع ومبسط لهذه العناصر فى تفردها ووحدتها،

ولعل أول هذه العناصر التى يتشكل منها تصوره هنا - وخاصة عندما نتحدث عن الأساس الفلسفى لفكر جرامشى - هو مفهوم جرامشى للفلسفة، وهو فى الحقيقة مدخل لبقية عناصر فكره وان يكن يتضمنها كذلك، الفلسفة عنده ليست نسقا متعالياً من التصوّرات، أو نشاطا عقليا خاصا بفئة من العلماء والفلاسفة المحترفين، بل هى نشاط فكرى تلقائى يقوم به الناس جميعا تعبيراً عن تصوراتهم للعالم، ولهذا فكل انسان فيلسوف، ونستطيع كما يقول جرامشى: أن نجد هذه الفلسفة فى أشكال مختلفة، نجدها فى اللغة التى هى مجموعة أفكار ومفاهيم، كما نجدها فى

ما يسميه بالحس المشترك، كما نجدها فى الدين الشعبى، وبالتالى فى كل المعتقدات وطرائق الرؤية والسلوك الموجودة فيما يسميه بالفولكلور، ومادام كل انسان فيلسوفاً فلكل انسان طريقته - بشكل واع أو غير واع فى ابسط انشطته الفكرية والسلوكية التى تتجسد فيها فلسفته، فالفلسفة تتجسد فى السلوك إلى جانب تجسدها فى الفكر، وهذه الفلسفة مفروضه على الانسان منذ ولادته ومن خلال الوسط الذى يعيشه، وطبيعة العلاقات التى تربطه بمجتمعه والممارسات التى يمارسها. على أنه لابد من الارتفاع بهذا المستوى من التفلسف الذى يمكن أن نسميه بالموقف الامتثالى الاستقبالى، أو موقف التلقى بأن نتخذ منه موقفا نقديا، لا بالنسبة لتصوراتنا الخاصة فحسب بل لمختلف التصورات الفلسفية الأخرى السابقة والراهنة والسائدة، أو نضعها جميعا بشكل نقدى فى إطار سيرورتها التاريخية. بهذا ننتقل بفلسفتنا من الامتثالية والتلقائية والتلقى السلبى إلى الوعى بالذات، وبهذا يتحقق للانسان استقلاله التاريخى، على أن الفعل الفلسفى عند جرامشى لا يقف عند حدود الموقف النقدى للامتثالية بشكل فردى، أو حتى عند ابداع اكتشافات فلسفية بشكل فردى، وانما يعنى تشريك الفلسفة، أى نشرها نشرا اجتماعيا، بل يذهب جرامشى إلى حد القول: بأن توجه كتلة من الناس إلى التفكير بطريقة متسقة موحدة نقدية فى الواقع الحاضر هو فعل فلسفى أكثر أهمية من أى اكتشاف يقوم به فيلسوف عبقرى واحد، ويظل هذا الاكتشاف مجرد تراث لمجموعة صغيرة محدودة من المثقفين.

المهم ان الفعل الفلسفى عند جرامشى هو فى جوهره ليس مجرد فعل ابداعى فى المطلق أو نخبوى معزول، وانما هو فعل تثقيفى اجتماعى نقدى. وبهذه التثقيفية الاجتماعية تصبح للفلسفة تاريخيتها بارتباطها بحركة الحياة والمجتمع والجماهير عامة، ولهذا كذلك يمكن أن تشكل كتلة ثقافية

واخلاقية تجعل من الممكن سياسياً تحقيق تقدم ثقافى للجماهير، إن قيمة الفلسفة اذن فى فاعليتها العملية، وفاعليتها العملية هى معنى قيمتها ودلالتها التاريخية .. وهكذا يبرز الإرتباط الصميم بين الفلسفة والفعل السياسى، بين الفكر والممارسة، بين الفكر والتاريخ، وعلى هذا فالفكر ليس شيئا محايثا فى الواقع كما يقول الهيجليون القدامى والجدد، بل هو ثمرة لهذا الواقع، وهو كذلك وفى الوقت نفسه قوة متحركة ومحركة فيه، وهو وسيلة للتوحيد الاجتماعى فى الفعل السياسى وفى المبادرة التاريخية، عبر تصور نقدى للعالم

ومن هنا يبرز دور المثقفين فى التغيير الاجتماعى والتاريخى، فكل طبقة سياسية لها مثقفوها العضويون المعبرون عن مصالحها والناشرون لإيديولوجيتها، والمثقفون هم الوسائط بين الطبقات الحاكمة والجماهير، وبهم تتحقق هيمنتهم على الجماهير، بما ينشرونه من تصور للعالم يوحد فكرهم وسلوكهم، وسلطة الطبقة الحاكمة لا تقوم على السيطرة فحسب أى على القمع، وإنما تقوم أساساً على الهيمنة، بل أن الهيمنة هى شرط لإستيلاء الطبقة على الحكم، بل هى شرط بقائها إلى جانب أجهزة القمع، فالدولة ليست مجرد أجهزة اجرائية عمقية بل هى هيمنه أساسا بمعنى تواجد رابطة سياسية ثقافية اخلاقية بين الجماهير والسلطة، بين المحكومين والحاكمين، متداخلة فى كل مستويات المجتمع السياسى والمجتمع المدنى، ولهذا فالهيمنه تمثل عند جرامشى تحالفاً طبقياً اجتماعياً كبيرا يتجاوز الحدود الطبقية والمصالح الاقتصادية المحدده، ليشكل وحدة سياسية قومية، وما كان يخشاه جرامشى ويتوقعه هو أن تقوم فى الاتحاد السوفيتى دكتاتوريه بغير هيمنه، أى لا تخرج السلطة السوفيتية من المرحلة الاقتصادية الحرفية -Cor porative، ولا تحقق بناء سياسياً أخلاقياً، ولا تشيع ثقافة جماهيرية

ديمقراطية بل تؤبّد العلاقة بين المثقف وغير المثقف، بين الحاكم والمحكوم وهو ما حدث بالفعل فى المرحلة الستالنية.

فالهيمنة ليست دكتاتورية البروليتاريا كما يقال، ولم يسكها جرامشى كتعبير يمكن تمريره من رقابة السجن، بل هى معنى أصيل أكبر واوسع من المعنى الضيق لدكتاتورية البروليتاريا، وأقرب إلى مفهوم التحالف الجماهيرى السياسى والثقافى بين فئات إجتماعية ذات مصلحة مشتركة، ولهذا فهو ليس الاتفاق العام Consensus كما قد يقال أحيانا. لأن الاتفاق العام قد يحمل معنى سلبيا، على حين أن الهيمنة عند جرامشى ذات دلاله ايجابية، تقوم على الوعى والتصور النقدى والتحالف والعمل على تجاوز الواقع الراهن الى واقع اكثر تقدما، وعلى إضعاف الطبقى الضيق لمصلحة الاجتماعى والقومى وإضعاف المجتمع السياسى لمصلحة المجتمع المدنى، كما يتيح انتقال الجماعات المحكومة إلى قوى حاكمة، ولهذا فالهيمنة والديمقراطية مترادفان عند جرامشى. وتتحقق هذه الهيمنة بتوفر ما يسميه جرامشى بالكتلة التاريخية التى يتحقق بها وحدة البنية التحتية وأبنيتها الفوقية، وحدة الحكام والمحكومين، بواسطة الدور الفعال الذى يقوم به المثقفون ويقوم به الحزب الذى هو المثقف الجمعى أو الأمير الحديث على حد تعبير جرامشى، ولعل مفهوم الكتلة التاريخية هو الإضافة النوعية الخاصة التى أضافها جرامشى إلى الماركسية وإن كانت قد أخذها عن Sorel فى دراسة له عن فيكو وأخرى عن العنف وأن كان مفهوم الكتلة عن سوريل يغلب عليه الطابع المثالى الخالص، وفى مفهوم الكتلة التاريخية تتداخل مختلف عناصر فكر جرامشى حول الثقافة والايديولوجية والمثقفين والهيمنة. ولعل ابرز ما يعنيه مفهوم الكتلة التاريخية عنده هو استبعاد النزعة الاقتصادية (الاقتصادوية)، وإبراز أهمية الأفكار فى الفعل التاريخى، وأهمية

التحالف الواسع بين مختلف القوى الاجتماعية المنطلقة للتغيير الجذرى، فضلا عن الربط بين القيادة السياسية والقيادة الثقافية والاخلاقية. حقاً، ان هذه التاريخية ليست وقفاً على الفئات التقدمية بل هى أداة القوة الرجعية كذلك لتحقيق هيمنتها، ولهذا تتميز الكتلة التاريخية لقوى التقدم والاشتراكية بالديمقراطية اساسا كما يرى جرامشى، أى بالترابط والتداخل بين القيادات والقواعد، بين الحكام والمحكومين، بين البنية التحتية والبنية الفوقية إلى درجة استيعاب المجتمع المدنى شيئاً فشيئا للمجتمع السياسى، وحلّ الاشكالية الماركسية الخاصة بتلاشى الدولة، وهذه الكتلة التاريخية تسعى لتحقيق هدفها التاريخى بخوض ما يسميه جرامشى بحرب المواقع، أى الامتداد فى أجهزة المجتمع المدنى، والنظام السياسى تحقيقاً للهيمنة، وإلغاءً للإنقسام السياسى بين الحكام والمحكومين، ولتكوين السلطة الثورية الجديدة.

وحرب المواقع هذه على نقيض حرب التحركات (أو حرب المواجهة) التى تمثلت فى ثورة اكتوبر عام ١٩١٧ ، والتى أخذت تتقلص وتتحول إلى بنية اقتصادية - بيروقراطية ضيقة بتخليها عن هذه الكتلة التاريخية السياسية الثقافية - الاخلاقية وفقدانها للهيمنة، أى بتحولهاإلى مجرد دكتاتورية سلطة قمعية.

من هذه العناصر المتداخلة، والمتمثلة أساسا فى الثقافة ودور المثقفين، وفى مفهوم الهيمنة، ومفهوم الكتلة التاريخية يتشكل ما يسميه جرامشى بفلسفة الممارسة (لا الفلسفة الاجرائية كما يترجم بعض الكتاب مصطلح ال Praxis والذين يحولونها بهذا التعبير، أو هذه الاجرائية إلى مفهوم وضعى خالص) وهى ليست - كما يقول بعض الكتاب كذلك - تسمية من أجل أن يتجنب جراشى كلمة الماركسية تمريرا لكتاباته من رقابة السجن، بل هى تعبير حقيقى عن مضمون فلسفته، بل عن جوهر الفلسفة

كما عبر عنها ماركس فى الاطروحة الحادية عشرة من اطروحاته على فيورباخ، القائلة بأنه ليس المهم الآن تفسير العالم فحسب، بل المهم هو تغييره، كما أنها يمكن أن تفسر القول المشهور، بأن الحركة العمالية الألمانية هى وريثة الفلسفة الألمانية التقليدية أى أنها تتضمنها ولكنها تحولها إلى قدرة على الفعل التغييرى، أن فلسفة الممارسة عند جرامشى لا تعنى إلغاء الفلسفة باسم الممارسة، وإنماتعنى وحدة الفلسفة والممارسة كما لاحظنا فى عرضنا السريع باعتبارها تصوراً للعالم محايثاً متجسداً متحركاً فاعلاً فى سلوك الناس، والنظرية التى لا تصبح حقيقة تاريخية فعالة ومصدراً للسلوك الاجتماعى، لا تكون نظرية صحيحة: ان فلسفة الممارسة هى جوهر الماركسية بتنقيتها من النزعة الميكانيكية، والنزعة التأملية التجريدية، والنزعة الاقتصادية، والنزعة التجزئية والنزعة السكونية التوفيقية والنزعة النخبوية، أنها صراع التناقضات وحركتها ووحدتها، وهى اللقاء الحميم النقدى الفاعل المنتج المبدع بين الانسان والطبيعة، بين التاريخ والطبيعة، بين العلم والممارسة، بين المعرفة والسيطرة، بين المثقف والجماهير، بين الفكر النظرى والمبادرة التاريخية، أى الانتقال فى النهاية من الموضوعى إلى الذاتى، ومن الضرورة إلى الحرية.

إنها ليست تغليبا للممارسة على النظرية، بل أتخاذ الممارسة معياراً لصحة النظرية واغناؤها بها، وجعل النظرية منفتحة باستمرار على الممارسة بكل تناقضاتها الموضوعية، منفتحة دائما على النقد للفكر السابق والسائد، ومنفتحة دائما كذلك على نقد ذاتها باستمرار بحيث لا تكون نسقاً فكرياً مغلقاً أو نموذجاً عمليا نهائياً،بل تلاؤما خلاقاً مع ضرورات الواقع وملابساته الموضوعية ، هذه هى الخطوط العامة لفلسفة الممارسة عند جرامشى وأتساءل مجتهداً: ألا يمكن أن نتبين من هذا التصور المتفتح

الديناميكي للماركسية صدى للخبرة النظرية العملية اللينينية فى مرحلة الاصلاح الاقتصادى أى النيب؟ وفى مواجهة ما كان يسميه بالثورة السلبية فى المجتمعات الرأسمالية الغربية!؟

وأيا كان الأمر ففى تقديرى أن هذا التصور لا يعد خروجا عن الماركسيةأو اللينينية، بل تأكيداً وتعميقاً حيالها، بل تصحيحاً لها فى مواجهة محاولات الجمود والتنميط، وهذا ما يجعل من فكر جرامشى فكراً فاعلاً فى الحوار الدائر اليوم حول أزمة الماركسية وضرورة تجديدها فكراً وممارسة.

فى ضوء هذا كله فى ضوء مستجدات الواقع، هل يمكن أن نتلمس أخيراً تلمساً أولياً بعض المفاهيم الأساسية التى تمثل روافع أو آليات فى فكر جرامشى لتكن محاولة تمهيدية سريعة ..

لعل أول هذه المفاهيم فى تقديرى مفهوم الوحدة، أنه مفهوم غالب كاسح فى كل صياغات جرامشى الفكرية ومبادراته السياسية. سنجد هذا المفهوم - الآلية أو هذا المفهوم الرافعة متجسدا فى مفهوم الكتلة، عنده سواء كانت ثقافية هذه الكتلة أو سياسية أو تاريخية، أو أخلاقية. كما نجدها فى مفهوم الهيمنة، وفى العلاقة والبنية التحتية وفى دور المثقفين ومفهوم المثقف العضوى، انها مفهوم سائد متغلغل فى فكره ومفاهيمه عامة. ولهذا فى تقديرى لم يكن اعتباطا أن يسمى جرامشى بنفسه مجلة الحزب الشيوعى الايطالى الاتحاد .

لقد كانت الوحدة، وكان الاتحاد هو أهم وأبرز المفاهيم - والآليات الفكرية والسياسية فى النظرية والعملية فى بنية فكر جرامشى، وربما كان ذلك تعبيراً عن حاجة المجتمع الايطالى آنذاك، فضلا عن حاجة الحركة الثورية إلى هذه الوحدة، وقد يكون من المفارقة أن نجد هذه الدعوة إلى الوحدة رمزاً كذلك فى اسم حركة موسولينى «الفاشية» التى يعنى اسمها

الحزمة المترابطة. وإذا كانت الوحدة فى فكر جرامشى تعنى الوحدة الجدلية الديمقراطية التاريخية، الزاخرة بالصراعات والتناقضات والمبادرات التاريخية لتحقيق سلطة المنتجين، فإن الحزمة الفاشية هى وحدة متركزة حول آراء زعيم متسلط لإلغاء وطمس كل صراع وتناقض ومبادرة جماهيرية ديمقراطية، وفرض وحدة قهرية مصمتة، تحقيقاً لأهداف شوفينية طبقية رجعية، وعلى خلاف ذلك نجد مفهوم الوحدة عند جرامشى فى تعابيرها المختلفة مثل الكتلة والهيمنة وغيرها مرتبطا بمفهوم آخر نجده متكرراً سائداً أغلب تعابيره هو العضوية أى العلاقة العضوية. فهذه الاشكال المختلفة من الوحدة هى وحدات عضوية، أى علاقات حية بين عناصر مختلفة ذات طابع صراعى تاريخى.

أما المفهوم الثانى فهو مفهوم السيرورة التاريخية، المرتبطة بعلاقات الانتاج الاجتماعية. فالتاريخية عند جرامشى ليست تأريخاً متتابعاً، وليست حركة ميكانيكية فارغة من الدلالة، بل هى حركة متصارعة متشابكة معبرة عن علاقات انتاج موضوعية، وهى ليست حركة تلقائية بحتة بل تنظمها المبادرات التاريخية الانسانية الواعية الإرادية ، ولهذا فالسيرورة التاريخية تجمع بين الأسس الموضوعية المتمثلة فى علاقات الانتاج، وبين الفعل الانسانى أو المبادرة الانسانية التى تكاد تقترب عند جرامشى من الفعل الارادى المثالى عنه كروتشه وجنتيله مما يدفع البعض إلى اتهامه بذلك.

وفى تقديرى أن مفهوم السيرورة التاريخية، ومفهوم المبادرة التاريخية خاصة عند جرامشى الخروج بالمادية التاريخية من النسق المغلق ذى الاتجاه الأحادى الذى يحكمه انتظام عَلى ثابت فى حركة التاريخ، وهو مفهوم ميكانيكى جامد للمادية التاريخية قام بنقده عند بوخارين وبليخانوف.

والمفهوم الثالث هو مفهوم« التوسط»، فمن العديد من الظواهر التى

يعرض لها جرامشي هناك أداة للتوسط بينها، أى للترابط والتداخل والتواحد فهناك توسط العمل بين الانسان والطبيعة، وهناك توسط المثقفين بين الحكام والمحكومين، وهناك توسط الجدل بين المتناقضات، وهناك التوسط بين الاقتصاد والسياسة الذى يتحقق بالتطهر الكاثرسيس وهناك توسط الكتلة التاريخية نفسها، بل توسط مفهوم الهيمنة.

ويرتبط مفهوم التوسط بمفهوم يمكن تسميته بالعلائقية لوصح التعبير هو التعبير عن التداخل والتفاعل بين كل ظاهرة وظاهرة أخرى فى عالم جرامشى الفكرى والعملى، وهى بغير شك قاعدة من قواعد المنهج الجدلى عامة، ولكنها عند جراشى تتخذ طابعا منهجياً بارزاً،

والمفهوم الرابع هو مفهوم العلم « الفعل » وهو مختلف تماماً عن المفهوم المثالى للفعل عند جنتيله باعتباره فعلا محضا مفروضا على الواقع الذى هو بدوره من صنع الفعل، وإنما العلم -الفعل عند جرامشى مرتبط بالتداخل الجدلى بين موضوعية العلم وذاتية الفعل، ولعل هذا هو ما عمق الاحساس بالقومية فى تناول جرامشى للعديد من القضايا ، ولكن القومية عنده لا تعنى الشوفينية بقدر ما تعنى الخصوصية أو الملموسية التاريخية والموضوعية والترائية،

وهناك أخيراً مفهوم الامتداد أو الانبساط أو التفتح expansion الذى نجده فى توصيفه لبعض الظواهر، وخاصة ظاهرة الكتلة التاريخية كما نجده فى رسيرورة الانتقال من الاقتصادى إلى السياسى، من البنية التحتية إلى البنية الفوقية، إلى وجدان الناس،من الموضوعى إلى الذاتى من الضرورة إلى الحرية ويقصد به جرامشى الخروج من الدائرة المغلقة، والنسق النهائى إلى آفاق افسح باستمرار وأقرب إلى خبرة الحياة والانسان.

وكان يطلق على حركة الانتقال هذه أو الامتداد التطهر أو الكاثرسيس

بمعنى يختلف كثيراً عن معنى التطهر المسرحى الارسطى.

هذا تلمس أولى سريع لبعض معالم الأسس الفلسفية لفكر جرامشى ولبعض معالم منهجيته الفلسفية عامة.

أرجو أن يكون مدخلاً لعمل علمى حقيقى نعمق به فهمنا لجرامشى ونجدد به رؤيتنا للماركسية، ونتلمس به واقعنا الخاص تلمسا منهجيا خاليا من البرجماتية والنصّية والتجزئية والجمود عامة.

(١) محاضرة ألقيت فى المركز العربى للتوثيق والنشر.

فلاديمير إيلتش لينين[1]
فى حياتى الفكرية ...

كنت أحلم بمغامرة فكرية أقوض بها حقائق العلم الصلبة! كنت أرى فى العالم المادى حولى مجرد نسيج وهمى صنعته تصوراتنا الانسانية.

كنت ميتافيزيقيا متطرفا، يتحرك بارادة نيتشة، ويتعرف بحدس برجسون، ويعيش لا معقول مايرسون، ويسخر من موضوعية العلم بكلمات ادنجتون وجينز.

وأخذت استعد لمغامرتى الفكرية. فكانت «المصادفة» موضوع بحث أكاديمى، امتطيته لتقويض موضوعية العلم والعالم. وانطلقت بفرسى أشواطا، حتى بلغت من تاريخ الفكر أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ورحت أترنم بفلسفات بيرسون ودوهم وماخ، والوك تصوراتها المثالية، واستعد لملاقاة المنجزات العلمية الجبارة فى بداية القرن العشرين بسيف ميتافيزيقى ما كان أشد غروره وتعاليه.

وبالمصادفة - التى كانت موضوعا لبحثى - التقيت بكتاب يعرض لتلك الفلسفات المثالية بالتحليل والنقد.

كان الكتاب عنوانه «المادية والنقد التجريبى» لفلاديمير ايليتش

«لينين». وكنت أعرف لينين قائدا لثورة اجتماعية جديدة فى التاريخ. أقدر منجزاتها الاقتصادية والسياسية، ولكنى كنت اتناقض مع مفاهيمها النظرية وقاعدتها الفلسفية، وكانت شطحاتى الميتافيزيقية المتوهجة ترى فيها شحوبا فكريا لا يستأهل التأمل أو التعمق. على أنى - حرصا على كمال الرحلة الأكاديمية - وقفت فى تعال لا حد له، لاجهز بسيفى الميتافيزيقى على هذا الكتاب العارض، الذى التقيت به، ثم أواصل الرحلة إلى هدفى الأكبر، تقويض العلم الموضوعى فى القرن العشرين.

وقفت عند كتاب لينين، ثم طالت وقفتى عنده، ثم توقفت تماما! بل توقفت عن الرحلة كلها. نزلت عن فرسى الجامح، وسقط منى سيفى المغرور.

كنت مقدرا أعواما ثلاثة، انتهى فيها من بحثى عن المصادفة، وتحقيق مهمتى الفكرية التاريخية وبدلا من هذه الأعوام الثلاثة، رحت أواصل سبعة أعوام، أراجع فيها رحلتى من جديد، أراجع بحثى من جديد، وأراجع فكرى وحياتى، ثم أخلص فى النهاية إلى ما يناقض بداية الرحلة، أخلص إلى إيمان جـــديد بموضوعية العلم والعالم، ثم امتد بايمانى هذا إلى الحياة الانسانية نفسها.

هكذا كانت بداية معرفتى الحقيقية بهذا المفكر العظيم، والمناضل العظيم، الذى تحتفل منظمة اليونسكو ويحتفل العالم كله، بمرور ٩٩ عاما على ميلاده غدا. واحتفل به - أنا ايضا فى تواضع جم - ميلادا جديدا لرحلة عمرى.

والحقيقة، اننا عندما نتحدث - فى غير مغالاة - عن أخطر منجزات حضارتنا الانسانية فى القرن العشرين، يضىء اسم لينين. كان لينين فيلسوف التطبيق الأول للاشتراكية العلمية. أضاف إلى نظريتها بالتطبيق

الخلاق، فكرا جديدا وواقعا حيا.

ومهما اختلف الفكر الحديث فى اتجاهاته المختلفة حول فكر لينين، فلا خلاف حول عظمته وأثره العميق فى التاريخ الحديث، حتى هذا الخلاف الدائر فى البلاد الاشتراكية التى وضع لينين لبنتها الأولى، فإنه يعود دائما - فى قضاياه المختلفة - إلى كتابات لينين ومواقفه، يبحث عن السند، ويقيم الحجة.

ولعل أبرز ما يميز هذا المفكر والمناضل، ان فكره وان نبت من جذور نظرية محددة، فإنه لم يتوقف أبدا عن النمو خلال التطبيق الحى بل لعل كتاباته جميعا ان تكون حوارا حارا مع مشكلات الواقع، حوارا حارا مع قضايا عصره، حوارا لا يباشره من مكتبه المعزول، وانما يباشره من مخبئه السرى، أو من زنزانة السجن، أو من أرض المنفى أو من معارك النضال اليومى. كل كتاب من كتبه هو تخطيط فكرى لمعركة عملية، أو تتويج فكرى لمعركة عملية. من أتون النضال أنضج أفكاره وشحذ تصوراته، وأطل بتنبؤاته السديدة على المستقبل البعيد بعد أن صنع بها حاضره الجديد. ومزج فكره بالواقع مزجا خلاقا. كان فكره متحركا ابدا فى الواقع المحدد، وكان الواقع المتحرك ينتظمه دائما فكر محدد. وبالفكر المحدد والواقع المحدد، استطاع ان يحقق منجزات غير محددة.

اكتشف منذ البداية قوانين النظام الرأسمالى فى مرحلة الامبريالية، ثم اكتشف امكانية الثورة الاشتراكية فى أضعف حلقات هذا النظام، ثم اكتشف القوى الشعبية الأصيلة القادرة على تحقيق هذه الثورة، ثم اكتشف الأداة الحزبية الضرورية لتسليح هذه القوى، ثم اكتشف الاستراتيجية والتكتيك الملائمين لحركة الثورة المحددة فى الواقع المحدد، ثم قاد الثورة وانجزها بنجاح. ثم تسلم قيادتها فى مراحل تثبيتها، وحمايتها، فى وجه

الانهيار الداخلى، وحروب التدخل الضارية.

كان على عاتقه ان يكتشف لأول مرة فى التاريخ، طريق التطبيق لحلم نظرى فى العدالة والمساواة والحرية.

لم تكن النظرية تقدم له حلا لمشكلة أو تطبيقا لتصور. فكان عليه ان يجعل من النظرية حياة، ومن الحلم واقعا. كان عليه ان يدعم بالممارسة أول دولة للعمال والفلاحين فى التاريخ. وكان طريقه الذى اكتشفه ببصيرته النافذة، السلطة الثورية والكهرباء. وكان طريقه نقاوة فكرية تتسلح بها جماهير العمال والفلاحين.

ولهذا ففى الوقت الذى كان يقود عمليات البناء الداخلى لمجتمع خرج من الحرب العالمية، ومن حروب التدخل ممزقا متهالكا، كان يقود عمليات الوضوح الفكرى بذات الحسم وبذات الهمة. من أجل وأمتع كتبه كتاب « مرض اليسارية الطفولى للشيوعية» حارب عبث فيه الأطفال اليسارى، كما حارب فى كتبه الأخرى الردة الانتهازية، والتآمر الرجعى الاستعمارى، ولم يقف به فكره وجهده عند حدود معركته الداخلية، بل امتد به إلى العالم، يفضح أمام الشعوب وثائق دول الاستعمار التى كانت فى خزائن الدولة القيصرية، ويمد يده إلى النضال الوطنى التحريرى فى كل مكان، ويتبين فى هذا النضال امكانيات لا حد لخصوبتها فى مستقبل التقدم البشرى فكرا ونضالا. ويرفع راية التعايش السلمى، مع النظم الرأسمالية ذاتها.

كان قائدا لجزيرة اشتراكية صغيرة وسط محيط استعمارى واحتكارى هادر، ولكنه استطاع ان يقودها بحكمة، وان يضع لها هندستها الفكرية والعملية.

ثم مات.. مات مبكرا. مات فى شرخ كهولته عام ٢٤، وحوله يزدهر

شباب اجتماعى وحضارى جديد.

ولكن اسمه وتعاليمه ومواقفه لم تمت، بل ظلت غذاء ملهما للمناضلين، وباسمه وتعاليمه ومواقفه، اخذت تتعدد الجزر الاشتراكية، وتتنوع التجارب الاشتراكية وتنتصر وتزداد انتصارا، وتتغير موازين التاريخ لمصلحة الانسان.

تحية للينين فى ذكرى ميلاده. تحية للمفكر العظيم والمناضل العظيم، الذى أضاع منى حلما ميتافيزيقيا ظننت انه سيكون رحلة عمرى كله، ولكنه أضاء عمرى بالتواضع وروح العلم والنضال.

(١) الأخبار: ٢١ أبريل ١٩٦٩ ـ بمناسبة ذكراه التاسعة والتسعين

فلاديمير إيلتش لينين[1]
الفكر والنضال

لا نكاد نجد انسانا ارتبط فكره العميق بنضاله الثورى الجسور، كما نجد ذلك فى حياة فلاديمير ايلتش لينين.

فبالفكر النظرى والممارسة الثورية راح يقتحم الظروف الموضوعية المحددة فى بلاده، فى عصره، ويستخلص قوانينها العامة ويحقق بهذا اضافة خلاقة لتراث الفكر الثورى، ويدفع بحركة التاريخ، ويتنبأ بمساراتها المقبلة، بل يظل فى عصرنا الراهن كله، حقيقة متجسده، ملهمة حية.

كانت نظرية ماركس وانجلز – فى الحقيقة – انتقالا بالفكر الاشتراكى من شطحاته الخيالية إلى مصاف العلم المنضبط.

أما اللينينية فهى تطوير لهذه النظرية العلمية، وتطبيقها على ظروف محددة جديدة، هى ظروف انتقال الرأسمالية إلى مرحلة الامبريالية، وهى بداية انهيار النظام الرأسمالى وتفجير حركات التحرر الوطنى وانتصارها، وانتقال البشرية كلها من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

ومن الدراسة الموضوعية المحددة للواقع الروسى، ومن الالتحام الذاتى بحركة جماهيره، ومن الرؤية الشاملة لحركة الحياة فى العصر كله، ومن

تحديد قوانينها العامة، وتنوع قوانينها الخاصة، استطاع لينين ان يضيف إلى الماركسية وإلى التراث الثورى الانسانى، اضافة خلاقة حقا.

«ان نظرية ماركس - كما قال لينين - ليست شيئا كاملا لا سبيل إلى المساس به، بل أنها مجرد حجر الأساس للعلم الذى يجب على الاشتراكيين ان يطوروه فى كل الاتجاهات إذا أرادوا ألا يتخلفوا عن الحياة».

لم يحدد لينين بالدراسة الشاملة، معالم هذه النظرية دفعة واحدة، وانما نمت مع نمو النضال، مع نمو المعرفة بقوانين الواقع المحدد، مع نمو القوى الذاتية للحركة الثورية فى روسيا وفى العالم، نمت بامتزاج فكره بالنضال الثورى، فى اطار المبادىء العامة لنظرية ماركس وانجلز.

كانت روسيا مع ميلاد لينين فى ٢٢ ابريل ١٨٧٠ مجتمعا أوتقراطيا يسوده الاقطاع، وتنمو فيه الرأسمالية، ويتحقق فى اطاره قهر بشع لعدد من القوميات.

وكانت هناك هبات تلقائية للعمال والفلاحين، وكانت هناك ارهاصات لفكر علمى اجتماعى جديد يتمثل فى كتابات هرزن وتشير نيشفسكى وغيرهما، وكانت الماركسية قد أخذت تنتشر بفضل جهود «جماعة تحرير العمل» التى شكلها بليخانوف فى سويسرا عام ١٨٨٣، وأخذت تترجم كتب ماركس وانجلز وترسل بها سرا إلى روسيا..

على أن هذا الفكر لم يكن بعد قد امتزج بحركة الجماهير، ولم يكن بعد قد تجسد فى الظروف المحددة فى روسيا..

وعندما بدأت حياة لينين النضالية، كان على معرفة وإيمان بالماركسية، ولكنه أخذ - منذ البداية - يشق طريقه الفكرى للتعرف على القسمات الموضوعية لواقع بلاده، غير منعزل فى الوقت نفسه عن الحركة الذاتية للجماهير العاملة من حوله.

كانت هناك حلقات ماركسية متناثرة يغلب على نشاطها العمل الدعائى الخالص، مع مشاركة فى الهبات التلقائية للجماهير الكادحة، وانغمس لينين فى هذا كله، دون ان يفقد احساسه بالحاجة إلى المعرفة النظرية المحددة بالواقع المحدد.

وكانت بداية اكتشافه الفكرى، هو رفض الفكر غير الثورى فى التطبيق بحثا عن معالم الفكر الثورى الأصيل فى التطبيق أيضا.

ولذا بدأت معاركه الفكرية الأولى باصطدامه بالشعبويين فى كتابه المبكر «من هم أصدقاء الشعب؟»

تساءل لينين : من هم أصدقاء الشعب..

وأجاب : أنهم بالتأكيد ليسوا هؤلاء الشعبويون.. لماذا؟.. ذلك أنهم لا يبصرون حركة المجتمع الروسى فى قوانينه الأساسية، لا يبصرون تطور الرأسمالية فى روسيا، ويقتصر عملهم على الدعاوى الإصلاحية، أو مغامرات الارهاب والاغتيال الفردى، ولا يدركون القيمة الثورية للطبقة العاملة، ولا يرون هذه القيمة إلا فى حركة الفلاحين.

وفى هذا الكتاب يؤكد لينين تطور الرأسمالية فى روسيا، ويؤكد القيمة الثورية للطبقة العاملة، ثم يحقق أول إضافة جديدة للماركسية بدعوته إلى التحالف بين العمال والفلاحين كضرورة حاسمة لانتصار الثورة.

ويواصل لينين نضاله الفكرى دون ان يتخلى لحظة واحدة عن التحامه الدائم بحركة الطبقة العاملة الروسية من حوله، وينمو لديه ادراك موضوعى بضرورة وحدة النضال، مع ضرورة نقاوة الفكر.. ضرورة توحيد الحلقات والمنظمات الماركسية فى هيكل تنظيمى موحد، مسلح بخطة عمل موحدة.

ويدخل لينين السجن، فتتوافر له فرصة للتأمل العميق فى واقع الظروف النامية فى روسيا، ويشرع فى اعداد كتابه الكبير الذى كان سندا نظريا

أساسيا لأى خطة نضالية تحدد بعد ذلك : انه كتاب «تطور الرأسمالية فى روسيا..» الذى يدلل فيه بالتحليل الموضوعى العلمى على نمو الرأسمالية فى روسيا لا فى الصناعة وحدها بل فى الزراعة كذلك ويطور فيه نظريته الجديدة فى ضرورة التحالف بين العمال والفلاحين تحت قيادة البروليتاريا كشرط ضرورى حاسم لامكانية تحقيق الثورة الديمقراطية والاجتماعية.

ولكن.. هل يكفى هذا التحديد النظرى للظروف الموضوعية للواقع الروسى.. لتحقيق الثورة؟

هنا تبرز فى فكر لينين.. أهمية تكوين الحزب..

وفى منفاه بعد ذلك، أخذ يضع الخطوط الأساسية لتكوين الحزب..

وكان من الضرورى ان يواجه أولا مجموعة أخرى من النظريين الذين راحوا يدعون إلى قصر نضال الطبقة العاملة على الجانب الاقتصادى وحده.

وفى عام ١٨٩٨ انعقد المؤتمر الأول للحزب.. ولكنه لم يستطع ان يوحد الحلقات المتناثرة، وان يحدد برنامجا للعمل الثورى..

وبدأ السؤال يلح من جديد على فكر لينين.. ما العمل من أجل تكوين حزب للطبقة العاملة؟.. كيف السبيل إلى تحقيق ذلك؟..

حقا ليس للبروليتاريا من سلاح فى سبيل السلطة إلا التنظيم، ولكن كيف يتكون هذا التنظيم؟.. وما هى قسماته الأساسية؟..

ووضع لينين يده على الحلقة الرئيسية المحددة التى تمهد لتحقيق ذلك : الجريدة.. جريدة تكون اداة للتثقيف والتوعية، وتكون كذلك أداة للتوحيد والربط بين هذه الحلقات والمنظمات المتناثرة.

وهكذا انتقل لينين من تحليل الواقع الثورى إلى تحديد الوسيلة الثورية للسيطرة عليه..

وصدرت أسكرا.. الشرارة، فى ديسمبر ١٩٠٠، مرتبطة بشبكة واسعة

من الاتصال الداخلى بين مختلف المنظمات والحلقات.

ومع اسكرا بدأت التوعية الحقيقية المنظمة لتكوين الحزب، ومع كتابة «ما العمل» الذى صدر عام ١٩٠٢ أخذ لينين يناقش قسمات الحزب الجديد.. انه حزب ثورى من نوع جديد، يعبر عن مصالح الطبقة العاملة، يتسلح بالنظرية، وبخطةعمل محددة ولائحة داخلية منظمة لعمله، ويقوم على جهاز من المحترفين الثوريين وشبكة من المنظمات المحلية.

ولكن.. قبل ان نتحد ومن أجل ان نتحد.. لابد من تحديد الخط الفكرى الفاصل ذلك انه بدون نظرية ثورية لا توجد حركة ثورية.

ووضع لينين برنامج الحزب. وحدد الهدف : إسقاط النظام القيصرى وإقامة دولة ديمقراطية.. بناء مجتمع جديد، يقوم على التحالف بين العمال والفلاحين.. تحرير القوميات المقهورة فى الدولة الروسية ومنحها حق تقرير المصير بما فى ذلك حق الانفصال..

وفى هذه المرحلة من النضال من أجل بناء الحزب، خاض لينين معركة بالغة الأهمية بالنسبة لنضالنا العربى الراهن، انها معركة ضد مجموعة البوند. كانت هذه المجموعة تدعى تمثيل الطبقة العاملة اليهودية. وكانت ترفض دعوة الوحدة التنظيمية للطبقة العاملة، وتنادى بتكوين حزب فيدرالى للطبقة العاملة، تحتفظ فيه الطبقة العاملة اليهودية بتشكيلاتها المستقلة على أساس ان اليهود فى العالم كله يمثلون قومية متميزة.

وحارب لينين بشدة هذه الفكرة، واعتبرها دعوة انفصالية رجعية وأدان ادعاء البوند بأنهم الممثلون للطبقة العاملة اليهودية، مهما اختلفت قومياتها.. وقال لينين ان اليهود لا يكونون قومية خاصة، وليست لهم وضعية خاصة بين الأمم وأكد ان الدعوة إلى القومية اليهودية انما هى دعوة زائفة بشكل مطلق ورجعية فى جوهرها.. وقال ان المشكلة اليهودية لا تحل

بالعزلة القومية الزائفة لليهود بل بامتزاجهم واندماجهم فى قومياتهم المختلفة والانخراط فى النضال الثورى ضد الاستغلال.

وانتصر لينين على دعاوى البوند، وعلى غيرهم من دعاة الانفصال وانعقد المؤتمر الثانى للحزب، وتمت الموافقة فيه على البرنامج وعلى بنود اللائحة باستثناء شرط الانخراط فى إحدى منظمات الحزب.

واعتبر لينين نتائج هذا المؤتمر خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الخلف على حد عنوان كتيبه المشهور.

واتهم المجموعة التى رفضت اعتبار الانخراط فى إحدى منظمات الحزب بأنها تريد تمييع الحزب، وتفكيك وحدته، وجعله منتدى للهواة والثرثارين. ومن هنا بدأ الصراع التاريخى بين المنشفيك والبولشفيك.

واصل لينين نضاله الفكرى والعملى الحاسم ضد الفكر المنشفيكى من أجل اقرار الطابع الثورى لبناء الحزب. ونجح فى تحقيق ذلك فى المؤتمر الثالث عام ١٩٠٤.

ومع نضج التشكيل الثورى للحزب، كانت قد نضجت كذلك الأوضاع الثورية فى المجتمع الروسى..

وفى عام ١٩٠٥ بدأت هيئة ثورية عارمة، وراح لينين يغذيها بفكره وتوجيهاته المحددة المباشرة.. رغم وجوده خارج روسيا آنذاك.. وفى هذه الثورة بدأت السنوات الأولى لسوفيتات العمال والجنود والفلاحين، جنين بسيط تكون فى غمرة الأعمال الثورية تلقائيا.. تبينه لينين. وتنبأ بأنه سيكون الشكل الديمقراطى للسلطة الثورية الجديدة.

وكانت المرحلة تستدعى تحديدا حاسما لطبيعة الأهداف الثورية، ولمراحل تحقيقها.

فكان كتابه البالغ الأهمية «تكتيكان للثورة الديمقراطية»، حدد فيه

لينين مرحلتين للثورة : مرحلة أولى هى مرحلة الثورة البورجوازية الديمقراطية : مهمتها القضاء على الإقطاع والإطاحة بالقيصر، وإقامة حكومة مؤقتة من العمال والفلاحين بقيادة الطبقة العاملة، تمهد للمرحلة الثانية مرحلة الثورة البروليتارية..

واختلف معه المنشفيك، ونادوا بأن تكون السلطة فى المرحلة الأولى للبورجوازية، على ان تقوم البروليتاريا بدعمها فحسب، مؤكدين انه لن تتحقق الثورة البروليتارية إلا عندما تصبح البروليتاريا هى الأغلبية الساحقة وتستولى على السلطة وحدها..

ولكن ثورة ١٩٠٥ فشلت فى تحقيق أهدافها.. وراح لينين يستخلص الدروس الموضوعية والذاتية فى هذا الفشل.

وحدد لينين بدقة أسباب الفشل : ان البروليتاريا لم تستطع ان تكسب تأييد الجيش، ولم تدعم تحالفها مع الفلاحين، ولم تحسن استخدام الهبة المسلحة بجسارة أكبر.

وبعد فشل هذه الثورة، بدأت مرحلة من الانتعاش للرجعية، سواء من الناحية النظرية أو العملية.

وخاض لينين معارك حامية فى المؤتمر الرابع والخامس من أجل تحديد معالم المشكلة الزراعية دعما للتحالف بين العمال والفلاحين. ورفع شعار ضرورة مصادرة الأرض وتأميمها على حين رفع المنشفيك شعار الاكتفاء بتأجيرها للفلاحين..

وفى خلال هذه المرحلة، عكف لينين على كتابة مؤلفه الفلسفى العظيم المادية والنقد التجريبى. وعمل على المزج بين العمل السرى والعمل العلنى، وكسب مواقع بين صفوف الجماهير، وفى مختلف المؤسسات العلنية كالدوما مثلا، وفى خلال هذه المرحلة أتم دراساته الخلاقة للمسألة

القومية.. وحدد مبادئها الأساسية : المساواة الكاملة فى الحقوق بين الشعوب صغيرها وكبيرها وحق الأمم جميعا فى تقرير مصيرها بحرية تامة بما فى ذلك حق الانفصال..

وفى هذه المرحلة كذلك.. نضجت مفاهيمه حول قضايا التحرير الوطنى وادرك قيمتها الثورية الكبيرة، وأخذ يساندها مساندة دعائية وعملية..

لقد تنبأ لينين منذ وقت مبكر، وقبل ان تنضج حركات التحرر الوطنى، بتفجر الصراع الحاد بين الاستعمار وشعوب المستعمرات واشباهها.. وقال : سوف تندلع حركات التحرر الوطنى فى العالم أجمع..

وقال لينين بحتمية الحروب التحررية وبأنها حروب تقدمية وثورية كذلك. وتنبأ لينين بأن الشعوب الكادحة فى المستعمرات سوف تلعب دورا حاسما فى المراحل المتقدمة من الثورة العالمية. وقال ان نضال حركات التحرر الوطنى ضد الامبريالية هو فى جوهره نضال ضد الرأسمالية.

وتنبأ لينين بأن الثورة التحررية الوطنية لن تمر فى تطورها بنفس المراحل التاريخية التقليدية بل قد تنتقل رأسا إلى الاشتراكية دون المرور بمرحلة الرأسمالية.

وطالب الاشتراكيين فى العالم بالتحالف الثورى الوثيق بين نضال الطبقات العاملة ضد دولها الرأسمالية، وبين حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار.

واعتبر هذا التحالف عاملا حاسما فى نضج الثورة العالمية.

وفى هذه المرحلة.. بدأت الحرب العالمية الأولى وانعقد مؤتمر عالمى للمنظمات الاشتراكية الديمقراطية لتحديد موقف من هذه الحرب. وفى هذا المؤتمر تم فضح الجناح اليمينى من الاشتراكيين الديمقراطيين الذين طالبوا بتأييد الحرب والمشاركة فيها دفاعا عن الأرض الأم.

وفى هذه المرحلة كتب لينين مؤلفه العظيم الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية.

وفى فبراير ١٩١٧ اندلعت الثورة فى روسيا وأطاحت بسلطة القيصر ولكن البورجوازية تمكنت من السيطرة عل السلطة.. ووقف إلى جانبها المنشفيك.

وقال لينين.. فلنواصل طريق الثورة، ولننتقل بحسم إلى مرحلتها الثانية، مرحلة الثورة الاشتراكية، ورفض تأييد سلطة البورجوازية الجديدة، وأخذ يقود العمل الثورى من أجل الإطاحة بها وإقامة سلطة البروليتاريا. وقال لينين، بإمكان تحقيق ذلك سلميا، عن طريق توعية سوفيتات العمال والجنود والفلاحين التى تكونت ونمت فى غمرة هذه المرحلة الثورية وكسب أغلبيتها للفكر الثورى الصحيح لتكون أساسا للسلطة الثورية الجديدة.

وهنا ألح سؤال نظرى جديد.. ما طبيعة السلطة الثورية الجديدة؟

ووجد هذا السؤال اجابته فى كتاب من أهم كتب لينين أعده فى هذه المرحلة هو كتاب «الدولة والثورة».

ان السلطة الجديدة هى سلطة دكتاتورية البروليتاريا.. ان كل سلطة، كل دولة هى دكتاتورية.. ولكن المهم ان نحدد طبيعة هذه الدكتاتورية.. لمن؟ ان قيام الدولة أى دولة انما هو نتيجة لاستحالة التوفيق بين المتناقضات القائمة بين الطبقات فى المجتمع. هذا هو سر منشؤها بل ان وجود الدولة دليل على ان المتناقضات بين الطبقات لا يمكن التوفيق بينها!

ودكتاتورية البروليتاريا ليست إلا الشكل الجديد للسلطة، يتوافر فيه حكم الأغلبية المقهورة، من العمال والفلاحين. ان العنف ضد حفنة من المستغلين – كما يقول لينين – ليس هو جوهر دكتاتورية البروليتاريا، وإنما

جوهرها هو ان تحقق البروليتاريا شكلا للتنظيم الاجتماعى للعمل أرقى من الشكل الرأسمالى! هذا هو جوهر دكتاتورية البروليتاريا.

ولهذا فإن دكتاتورية البروليتاريا مادامت تمثل سلطة الأغلبية الساحقة للسكان، فهى تمثل شكلا من الديمقراطية أرقى من أى ديمقراطية فى أى دولة بورجوازية. ودكتاتورية البروليتاريا فى الحقيقة ليست دولة بل هى شبه دولة، لأنها ليست فى جوهرها أداة للقهر الطبقى، بل هى أداة للبناء الاجتماعى وتنظيم العمل.

على ان تحقيق هذه الدولة الجديدة لا يمكن ان يتحقق إلا بتحطيم جهاز الدولة البورجوازية القديم، وبالتحالف بين العمال والفلاحين بقيادة البروليتاريا.

ان قيام هذه الدولة الجديدة شرط للانتقال إلى الاشتراكية، ولكنها ستتخذ كما يقول لينين أشكالا سياسية متنوعة بحسب التجارب الاجتماعية والقومية المتنوعة وان احتفظت بقسماتها الجوهرية.

وبدأ التحضير للمرحلة الثورية الجديدة، وقال لينين.. لا بد من انضاج الظروف الذاتية، الملائمة للظروف الموضوعية، وكان هذا يعنى توعية جماهير العمال وحسن تنظيمهم وكسب أغلبية سوفيتات العمال والجنود والفلاحين، ودعم التحالف بين العمال وفقراء الفلاحين.

وراح يخوض نضالا فكريا وعمليا ضد محاولات يمينية ويسارية شتى، تهدف إلى إجهاض الثورة، تعجيلا بها قبل أوانها، أو حرفا بها عن مضمونها الثورى.

وراح لينين فى الوقت نفسه يعبىء الجماهير وينظم حركتها الثورية بقيادة الحزب، ثم حدد بالدقة اليوم المحدد لقيام الثورة وقامت الثورة فى ٢٥ أكتوبر بقيادة مباشرة منه.

ومنذ اليوم الأول لانتصار الثورة الذى تحقق سلميا فى البداية أخذ لينين يضع فى التطبيق خط الحزب.

* صدر مرسوم السلام.
* صدر مرسوم بمصادرة الأرض وتأميمها.
* أعلنت المساواة التامة فى الحقوق بين جميع شعوب روسيا، فضلا عن حقها فى تقرير مصيرها بما فيه حق الانفصال. وتسلمت الطبقة العاملة ادارة المصانع.

وواجهت الثورة أولى محنتها بموقف المانيا، التى لم توافق على السلام إلا بشرط الحصول على بعض الأراضى الروسية. وقرر لينين بشجاعة وموضوعية نادرة، الموافقة على ذلك، فى مواجهة حرب ضارية أخذ يتعرض لها من بعض اليساريين المتطرفين المتشدقين بالكلمات الثورية الرنانة دون ادراك للظروف الموضوعية المحددة.

وأخيرا.. انتصر رأى لينين وانعقد صلح بريست ليتوفسك..

وما ان بدأ لينين يواجه الأعباء الداخلية، التمزق من جراء الحرب، الحاجة إلى إعادة البناء، حتى بدأت حروب التدخل، ما يقرب من ١٤ دولة رأسمالية، تحشد ما يقرب من مليون جندى على جبهات روسيا المختلفة تساندها الرجعية الداخلية، للتطويح بالثورة الجديدة.

ويرتفع شعار لينين : كل القوى للجبهة.

وتمر سنوات مريرة على الثورة.. ولكن الثورة، تصمد، وتنتصر.. فى النهاية وتواصل بقيادة لينين مرحلة البناء الداخلى، ولكنه كذلك لا ينسى أبدا نضاله الفكرى فيصدر كتابه الرابع «مرض « اليسارية» الطفولى للشيوعية» .. ضد أفكار الانتهازية المغامرة.

ثم يواجه أعباء البناء.. لم يكن ثمة معرفة سابقة بما ينبغى عمله..

لقد انتهت رحلة تحقيق الأهداف العامة، وبدأت مرحلة مواجهة المشكلات العملية المحددة.

الانتقال من مجتمع الإقطاع والرأسمالية إلى المجتمع الاشتراكى.

– إعادة البناء الاقتصادى والادارى على أساس ديمقراطى جديد.

– انجاز ثورة ثقافية يتحقق بها إطلاق القوى الخلاقة لجماهير الشعب الذى كان ثلاثة أرباعه من الأميين.

– دعم العلاقة الديمقراطية بين القوميات السوفيتية التى حصلت على استقلالها الذاتى فى اطار الدولة السوفيتية.

– إقامة الأساس المادى للتحول الأشتراكى، متمثلا أساسا فى الصناعة الثقيلة وفى الاهتمام بالعلم والتكنولوچيا.

– حل المشاكل العملية للقضية الزراعية، وابتكار أشكال جديدة للعمل والانتاج الزراعى بما يدعم التحالف بين العمال والفلاحين على أساس مادى وعملى.

– وضع أسس مبدئية لسياسة عالمية جديدة مع العالم الرأسمالى المحيط بأول دولة اشتراكية، يقوم على أساس التعايش السلمى الذى لا يطمس الصراع الطبقى العالمى، بل يوجهه وينميه على أسس اقتصادية وفكرية جديدة.

– دعم الحزب وتنمية قدراته فى ضوء الظروف الجديدة كقوة أساسية حاسمة للتثقيف والتحريك والتنظيم والتحول الاجتماعى.

– وضع أسس جديدة لوحدة الأممية البروليتاريا بعد خيانة الاشتراكيين الديمقراطيين.. أممية بروليتارية جديدة تحترم الوطنية والاعتزاز الوطنى وتحرص فى الوقت نفسه على التضامن الثورى مع كل حركات التحرر والتقدم فى العالم.

وراح لينين يخطط لهذا كله، فى هياكله العامة، وتفاصيله الجزئية، بدأب وتفان وتواضع ومبدئية ومرونة. وشجاعة. وتفاؤل موضوعى.

وما أشد خصوبة هذه المرحلة من حياة لينين، ومن حياة الدولة الاشتراكية الجديدة وما أعظم الدروس الغنية المستخلصة منها.

ومات لينين وهو فى غمرة هذا العمل الدءوب الذى تفان فيه رغم مرضه.

مات.. ولكن بقيت لنا حياته كلها.. متمثلة، متجسدة، حية فى هذه المنجزات الفكرية والعملية التى تشكل اليوم معالم عصرنا الراهن كله.. بل وتحدد مستقبله كذلك.

وبعـــد..

إننا لا نحتفل اليوم بذكرى رجل عظيم فحسب، بل نحتفل كذلك بفكر متجدد منتصر يحيا بيننا، يحيا به عصرنا، ويزداد كل يوم به تجددا وانتصارا وحياة[٢].

---

(١) مجلة الاشتراكي : ١٨ ابريل عام ١٩٧٠ ، بمناسبة العيد المئوي لمولده

(٢) لا يقلل من مصداقية هذا الذي كتبته منذ ما يقرب من ربع قرن ، ما تحقق هذه الأيام من فشل للنموذج السوفيتي للاشتراكية وتفكك للمنظومة الاشتراكية فلهذا الفشل والتفكك أسباب ذاتية وموضوعية فكرية وعملية سبق أن عرضت لتفسيرها في موضع آخر ، على أن هذا لا يقلل ولا يطمس الدلالة والقيمة الكبيرة العلمية والثورية للماركسية في عصرنا .

أنطون تشيكوف ...
حياته ومؤلفاته[1]

فى ١٧ يناير ١٨٦٠ ولد انطون تشيكوف من أسرة تسعى جاهدة من أجل الحرية. كان جده يجور ميخيلوفتش تشيكوف فلاحا تابعا من اتباع الارض، يمتلك حياته وحريته وطاقته وأولاده مالك كبير من ملاك الارض. وكانت روسيا فى ذلك الوقت تعيش فى ظل نظام بشع من الاقطاع والطغيان القيصرى. ولكن النصف الاخير من القرن التاسع عشر كان يحمل فى طياته حركة ثورية جديدة فى أوربا كلها، حركة قوامها العلم والوعى بقوانين التقدم. على أن ابناء هذا القرن فى روسيا تفاوت حظهم من هذا الوعى. بعضهم كان حظه منه وعيا بحريته الشخصية فحسب، وكفاحا من أجل هذه الحرية وحدها. وبعضهم كان حظه وعيا بالحرية الاجتماعية الشاملة، وإن اتخذ لتحقيق هذه الحرية سبلا تقوم على الحركات الفردية والاغتيالات، وبعضهم أتخذ وعيه طابعا جماعيا منظما. ولكن لم ينضج تيار هذا الوعى الأخير إلا فى السنوات الأخيرة من ذلك القرن.

ولم يكن جد تشيكوف إلا فلاحا تابعا مثابرا، متطلعا إلى حريته

الشخصية، وحرية ابنائه من ربقة سيده المالك الكبير. واستطاع بعد جهد ودأب أن يجمع مبلغ ثلاثة آلاف روبل ونصف تكفى ثمنا لحريته وحرية ابنائه الثلاثة. ولم يجد بعد ذلك من المال ما يستطيع به أن يشترى حرية ابنته. إلا أن سيده المالك الكبير وهبها الحرية دون مقابل لتلحق بعائلتها المتحررة. وبدأ ييجور تشيكوف صفحة من حياته، بدأت بها مرحلة جديدة لسعى هذه الأسرة من أجل استكمال حريتها. ولم ينفصل ييجور عن الارض، بل استفاد من خبرته السابقة ليعمل معاونا فى احدى الاقطاعيات. إلا أن ابنه بافل ييجوروفتس تشيكوف انعطف بحياته إلى التجارة. واشتغل فى البداية مساعداً لتاجر كبير. ثم ما لبث أن راح يجاهد بدوره لكى يتحرر من ربقة هذا التاجر، وللاستقلال بعمل له. ومازال مثابراً دؤوبا حتى استطاع أن يفتتح لنفسه دكانا للبقالة، خصص جانباً منها لبيع الخردوات. وأخذ بافل يتطلع إلى مرحلة جديدة فى حياة ابنائه. فأرسل بهم جميعا إلى المدارس وأعتنى بتعليمهم.

وكان انطون بافلوفتش تشيكوف هو المرحلة الثالثة من كفاح هذه الأسرة من أجل الحرية. ولكن الحرية التى راح تشيكوف يكافح من أجلها كانت حرية من نوع جديد.

كانت تطلعا إلى التحرر من كل بقايا التبعية والعبودية التى تخلفت فى نفسه من حياة الجد، وكانت تطلعاً إلى التحرر من كل التقاليد والقيم الرخيصة التى كان يواجهها فى الطبقة البورجوازية التى انتسب اليها والده. وكان تطلع تشيكوف فى البداية تطلعا فيه حيرة وتخبط وقلق وفقدان للاتجاه.

وكان انطون تشيكوف فى هذا معبراً بحق عن فئة المثقفين من أبناء

البورجوازية الصغيرة، وما تتسم به حياتهم من تردد وقلق. كانوا يتطلعون إلى التقدم ولا يبصرون طريقا واضحا لكى يسلكوا إليه. وكانوا متأملين منعزلين عن جماهير شعبهم، فسادت فى حياتهم الملالة والسأم والفراغ.

وإذا كانت طوائف أخرى من هؤلاء المثقفين قد أبصروا طريقهم وتخلصوا من انعزالهم وفراغهم وانضموا إلى جيش الثورة، فإن تشيكوف وقف متأملا يرفض القديم الرجعى ويتطلع إلى التقدم بعيون حائرة.

وفى البداية كانت السخرية سلاحه لتأكيد ذاته، إزاء المجتمع المتناحر الذى يعيش فيه، وكانت سخريته كذلك رد فعل لما يحيط به من وجوم وحزن وتخلف.

وكانت التعابير الأولى لفن تشيكوف قصصا ساخرة، ضاحكة، كان ينشرها باسم أنتوشاشيكونتى فى إحدى المجلات الفكاهية وهو ما زال طالباً فى كلية الطب. ولم تكن هذه القصص أكثر من مجرد قصص فيها طرافة ومرح، كقصة الشمعدان مثلا. ففى هذه القصة يتقدم مريض شفى من مرضه بهدية عرفان بالجميل إلى طبيبه. وتتمثل هذه الهدية فى شمعدان يقدمه معتذراً بأنه لم يجد زوجاً له. ويقبل الطبيب هذه الهدية ولكنه لا يجسر على أن يأخذها معه فى بيته حتى لا تثير المشكلات بينه وبين زوجته، فيحمل هذا الشمعدان إلى صديق له يعمل ممثلا كوميديا تقديراً لموهبته الفنية. إلا أن الممثل الكوميدى بدوره ولذات السبب الذى لم يجسر من أجله الطبيب أن يحمل الشمعدان إلى بيته، يتخلص من الشمعدان بأن يبيعه. إلا أن هذا المشترى لم يكن إلا والدة المريض الذى أهدى الشمعدان إلى الطبيب. ومرة أخرى يحمل المريض الشمعدان مزهوا سعيداً إلى الطبيب ليضيفه إلى الشمعدان الأول.

ولكن على الرغم من أن قصص هذه المرحلة الأولى من حياة انطون تشيكوف لم تكن تتميز بغير الطرافة والمرح والسخرية، إلا أنها كانت تحتوى على البذور الأولى الواعية لفلسفته الفنية. كانت تحتوى على هذا الطابع الذى سنجده مميزاً بعد ذلك لكل أعمال تشيكوف، والذى يكاد ينفرد به تشيكوف كمدرسة قائمة بذاتها فى فن القصة. كانت هذه القصص زاخرة بإناس عاديين بسطاء طيبين، ليست فيهم رذائل مجتمعهم، وليست فيهم – فى الوقت نفسه – بطولة خارقة.

وعندما أخذت فلسفة تشيكوف الفنية فى الازدهار والنضج، ولم تكن تعبر عن انفصال كامل عن هذه المرحلة الأولى، بل بقيت السخرية، وبقى المرح فى كل أعماله الفنية حتى النهاية. ولكن لم يعد ظاهرة معزولة مستقلة، يقوم عليها وحدها العمل الفنى بأسره، وإنما امتزجت السخرية بعد ذلك بالمأساة، امتزج المرح بالحزن، وامتزجت البهجة بالفجيعة، وأصبح هذا الامتزاج سمة من السمات الأساسية فى فن تشيكوف.

وكانت هذه المرحلة الجديدة المتطورة فى أدب تشيكوف بداية للتعبير عن أزمته الحقيقية، أزمته كمثقف بورجوازى، وأزمته كمواطن، وأزمته كفنان.

وكانت هذه الأزمة تتمثل فى ايجاد اجابة محددة على هذا السؤال الكبير : ماذا ينبغى على أن أفعل؟ كان عليه كمواطن أن يعرف ماذا يفعل ازاء هذا المجتمع المتخلف، وكان عليه أن يحدد منهجا عاماً للحياة. وكان عليه كفنان أن يجيب على السؤال الذى وضعه بوشكين فى إحدى قصائده :

عليك أن تقدر بنفسك ماذا فعلت.

أيها الفنان المتشدد، هل أنت راض؟

ومنذ البداية أعلن تشيكوف فى إخلاص وتواضع أنه غير راض عن حياته، غير راض عن عمله، غير راض عن فنه.

وكان يقول فى إحدى رسائله دعنى أذكرك بأن الكتاب الخالدين أو على الأقل ذوى الموهبة، الذين يهزون نفوسنا، لديهم سمة مشتركة بالغة الأهمية، هى أنهم يتجهون إلى شئ، وإنهم يدعونك إليه، أيضا. وإنك لتحس - لا بعقلك - وإنما بكيانك كله، أن لديهم هدفا. بعضهم لديه أهداف مباشرة، كالقضاء على الاقطاع وكتحرير البلاد، وكالسياسة، أو الجمال، أو مجرد الفودكا ... واخرون لديهم أهداف بعيدة، كالله، وكالحياة بعد الموت، وكسعادة البشرية وهكذا. وإن أفضلهم كتاب واقعيون يصورون الحياة كما هى. ولكن، على الرغم من أن كلا منهم يستغرقه هدف واحد، فإنك تحس فى أعمالهم لا مجرد الحياة كما هى، بل تحس بالحياة كما ينبغى أن تكون، وإن هذا ليأسرك؟ أما نحن .. أجل نحن، إننا نصور الحياة كما هى، أما فيما وراء ذلك، فلا شئ على الإطلاق .. ليس لدينا أهداف قريبة أوبعيدة. وفى نفوسنا فراغ كبير. ليس فى حياتنا سياسة. ولسنا نؤمن بالثورة، ولسنا نؤمن بالله، وإننا لا نخاف الاشباح. وأنا شخصيا لا أخشى الموت والعمى. وإن الإنسان الذى لا يريد شيئا ولا يأمل فى شئ، ولا يخشى شيئا، لا يمكن أن يكون فنانا .

ولكن ... ما أقسى تشيكوف على نفسه. وما أشد ظلمه لها. إن تشيكوف كما سيتبين لنا لا يعيش بنفس فارغة، ولا يحيا دون هدف. ولكن الأمر لم يكن واضحاً لديه، لم تكن قد تبلورت فى نفسه بعد صورة ناضجة عن حقيقة رسالته الفنية. ولكنه فى الحقيقة بهذه الكلمات كان يعبر عن

أزمة شاملة لمثقفى البورجوازية الصغيرة فى المجتمع الروسى لانعزالهم عن الثورة. وكانت قصصه تعبيراً صادقا عن هذه الأزمة، أزمة البحث عن هدف، أزمة تحديد موقف من أحداث الحياة.

ولعل قصته المسماة قصة مملة من أكثر قصصه تعبيراً عن هذه الأزمة. ومحور هذه القصة يدور بين شخصيتين رئيسيتين، أستاذ جامعى عجوز هو نيكولاى ستيبانتش وفتاته التى تدعى كاتيا. وهى شابه فقدت ابويها فى طفولتها فاحتضنتها أسرة ستيبانتش، وأصبح نيكولاى وصيا عليها. وكان نيكولاى يحب كاتيا كما لم يحب ابنته. وكانت كاتيا تنظر اليه فى إكبار وتعده ذخيرتها فى فهم اسرار الحياة. وكانت لكاتيا حياة فاشلة فى المسرح. وكانت مأزومة، تحس أنها لا تستطيع أن تواصل حياتها دون هدف لهذه الحياة. وكان استاذها عاجزاً عن أن يجيبها على سؤالها الكبير .. ماذا ينبغى على أن أفعله .. ما هو هدف الحياة. وسألته مرة نيكولاى ستيبانتش.. أنا لا استطيع أن أواصل الحياة على هذا النحو، لا استطيع، بربك، خبرنى، خبرنى ، بسرعة، خبرنى هذه اللحظة، ماذا ينبغى على أن أفعله. خبرنى ماذا أفعل . إنك عاقل، ومثقف وتمرست طويلا بالحياة. وكنت معلماً .. خبرنى .. ماذا أفعل ؟

وأجابها ستيبانتش : يا كاتيا .. يا روحى، أنا لا أعرف دعينا نتناول إفطارنا .

ولكن سؤالها الكبير لم يعبر نفسه دون أن يترك أثرا عميقا غائراً .. وراح يستعرض حياته، ويتأملها بعين ناقدة. وأدرك وهو فى ايامه الأخيرة أن حياته خالية مما كان يسميه زملاؤه الفلاسفة بالفكرة العامة.. أدرك أن أفكاره ومشاعره معزولة مشتتة عن بعضها البعض، لا شئ ينسج بينها فى

كلٍ موحد. أدرك أنه بهذا قد فقد كل شئ. أدرك أنه أنهى حياته مهزوما.

أما كاتيا .. فلم تستطيعْ أن تواصل حياتها المملة إلى جواره .. فقالت له : وداعاً . وغادرته إلى غير عودة.

ولكن تشيكوف لم يعلن هزيمته كما أعلنها نيكولاى ستيبانتش بل واصل نضاله بحثا عن هدف. ومنذ البداية أخذت الأفكار تتجمع فى قصصه ومشاعره. حقا، لم تكن تجمعها فكرة عامة موجهة. ولكن القيم الجديدة كانت تزحف اليها وتنمو وتنضج. وكان يقول فى صدق أنا فنان، ولست داعية، وأنا لا أحاول أعتّناق أى قضية اجتماعية أو سياسية، أو أن أبدى أى ملاحظات طيبة أو سيئة على طبقة من طبقات الشعب. إننى مهتم بهم جميعا كإناس. هدفى أن أعرض للشخصيات والمواقف بطريقة مقنعة، لست رجل حزب. ومن الطبيعى أن تكون لى آراء عن الاشياء التى تجعل الحياة شيئا يستحق أن يحياها الانسان. وعندى إنها الصحة والذكاء والحب والصداقة وحرية الفكر والتعبير والقدرة على الاستمتاع باللغة والفلسفة والعلم

ومنذ البداية كان تشيكوف يحس بالمحبة سبيلا إلى الحياة الصحيحة.. المحبة لكل العاملين المنتجين، صغيرهم وكبيرهم. وكأنما كان طبيب الأميرة فى قصته الأميرة يعبر عنه وهو يقول لها ناقداً حياتها : فى حياتك فقدان للحب، كراهية للرجال والنساء فى كل مكان هنا. إن نظام حياتك كله قائم على الكراهية، كراهية الصورة البشرية، كراهية الوجوه والرؤوس والأقدام البشرية، وبكلمة واحدة كراهية كل ما يجعل الانسان انسانا. ما أعنيه أنك تنظرين إلى الناس كما كان ينظر اليهم نابليون، أى وقوداً للمدافع ولكن نابليون كان لديه – على الأقل – هدف يسعى إلى تحقيقه.أما أنت، فليس

لديك الا الكراهية .

على أن الأمر عنده لم يكن مجرد دعوة – لتحقيق هدف أيا كان هذا الهدف وانها كانت دعوته حبا للعمل، حبا للانسان العامل، حبا للإنسان المنتج الذى يصنع الحياة، ويشارك مشاركة فعالة فى بنائها .. حبا لهؤلاء البسطاء من الناس الذين يعملون فى صمت وتواضع.

وكان العمل عنده أساساً لتقييم الحياة، والتمييز بين الخير والشر، وسبيلا لكل فضائل الحياة. كان يعتقد أن العمل الخلاق، هو القادر على إبراز كل الطاقات البشرية، من جمال وحرية وسعادة وتقدم. وكانت قصصه كما يقول الناقد السوفيتى المعاصر يرميلوف أغانى عمل، هو عمل،حزين احيانا وهو عمل متألق فرح أحيانا أخرى . وكانت شخصياته القريبة إلى نفسه فى أعماله الفنية هى الشخصية الدؤوبة العاملة، وكانت الشخصيات البغيضة إلى نفسه هى الشخصيات الكسولة المعادية للعمل.

كان العمل عنده بحق مفتاحا لكل شئ .. وكما قال ماكسيم جوركى لم أقابل فى حياتى إنسانا أحس معنى العمل فى كل نواحيه، كأساس للثقافة، بالعمق الذى أحس به أنطون بافلوفتش تشيكوف .

كان العمل عند تشيكوف شعراً ومحبة، وضماناً للسعادة ورؤية للمستقبل. وصاحبه هذا الفهم الخلاق للعمل طوال حياته الفنية، وكان ينبوعاً رئيسيا لأفكاره. وفى آخر مسرحيتين له : الأخوات الثلاث وبستان الكرز نضج هذا الفهم الخلاق للعمل وكان أساساً للمسرحية الأولى على وجه خاص. ففى هذه المسرحية الأولى يقول توسنباخ : التطلع إلى العمل .. أوه أيها العزيز .. كم أدركه هذا التطلع .. ولكنى لم أعمل فى حياتى أبداً، لقد ولدت فى بطرسبرج الباردة الكسول. فى عائلة لا تعرف شيئا عن

العمل . ثم يقول إن عاصفة تهب على رؤوسنا جميعا أنها تقترب، وسوف تقتلع من مجتمعنا الكسل وعدم المبالاة واحتقار العمل والملل المر. إننى سأعمل. وبعد خمسة وعشرين عاماً أو ثلاثين عاماً سيكون هنا لكل إنسان عمل يعمله، لكل انسان.

ويقول لوبا هين فى المسرحية نفسها :

عندما أقوم بعمل شاق دون انقطاع أحس براحة فى نفسى . ولكن كم من الناس فى روسيا أيها الابن العزيز يعيشون ولا يعرفون لماذا يعيشون .

كان العمل - كما ذكرت - ينبوعاً رئيسياً لفنه ولحياته. وكانت هذه الفلسفة تعبيراً عن معاداة صريحة لطبقة كبار ملاك الاراضى ، والارستقراطيين الذين لا يفعلون شيئاً ويملكون كل شئ .

ولم تكن دعوة تشيكوف إلى مجرد العمل العشوائى المتخبط الذى نادى به الفوضويون ودعاة الوجودية من بعده . بل كانت دعوة إلى العمل المثمر الخلاق. كان العمل هو الخلاص، كان هو الطريق إلى الحرية، والسعادة فى الحياة، وكان الطريق للموهبة الحقيقية فى الفن. العمل من أجل حياة أفضل .. والعمل من أجل فن معبر بحق عن الحياة.

وكانت حياة تشيكوف عملاً متصلاً من أجل تطوير موهبته، فكان يأخذ نفسه بالشك والعنف وكان دائماً ينقد على أخيه تكاسله عن شحذ موهبته ... كانت حياته عملاً متواصلا من أجل خدمة بنى وطنه وكانت عملاً واعياً يسانده العلم واليقظة الفكرية.

لقد كان تشيكوف طبيباً، ولم يكن علمه بالطب طرفاً مناقضاً لفنه. بل كان أديباً عالماً بحقيقة الحياة، قوى الملاحظة وكان يقول أننى لا أنتسب إلى هذه الفئة من الأدباء الذين يتخذون موقفاً متشككاً من العلم،

ولا من هذه الفئة من الأدباء الذين يندفعون إلى أى شئ مستعينين فحسب بخيالاتهم .

بل كان تشيكوف يحترم الملاحظة الدقيقة ويتخذ من علمه سلاحاً لتعميق نظرته الفنية إلى الحياة. وكان يقول كذلك لاشك عندى فى أن دراسة الطب ذات تأثير بالغ على عملى الأدبى . لقد وسعت من مجالات ملاحظاتى وأن معرفة العلوم الطبيعية والمنهج العلمى كانت دائما إلى جانبى تعصمنى من الزلل ولقد حاولت دائما – ما أمكن ذلك – ألا يتعارض ما أكتب مع حقائق العلم .

وعندما مات أخوه الكسندر اتخذ قراراً خطيراً .. أن يسافر إلى سخالين .. والسفر إلى سخالين لم يكن فى ذلك الوقت مجرد رحلة ممتعة، بل كان مغامرة عصية، وكان جهداً شاقاً مضنياً، فهى تقع فى أقصى الشمال من روسيا، وكانت الرحلة اليها تعنى اجتياز مئات الأميال من البحيرات والصحارى والثلوج والقفار، ولم تكن هناك وسيلة واحدة للمواصلات، فلم تكن السكك الحديدية قد امتدت اليها بعد .. ولم تكن رحلة تشيكوف إلى سخالين مجرد رحلة، بل كانت رغبة فى التعرف على جزء ناء متطرف من بلاده، وكانت رغبته فى إنجاز عمل علمى . وسافر تشيكوف إلى سخالين وتعرض لاهوال كادت أن تودى بحياته، وهنالك انقطع للبحث العلمى ، فقام بإحصاء المنطقة ودراستها دراسة علمية دقيقة، فدرس جغرافيتها ومناخها وتاريخها وحياتها الاجتماعية. وأحصى سكانها ونشر بعد عودته بحثا علميا قيما عنها يعتبر أول بحث عن هذه المنطقة – كان له أثر فعال، ودفع بحكومة القيصر إلى أن تشكل لجنة للسفر إلى سخالين لتنظيم الأمور فيها، وإن لم يتحقق هذا فى صورة جدية .. ولم تكن رحلة سخالين هى

العمل الكبير الوحيد فى حياته بل لم تخل مرحلة من حياته من عمل جدى مثمر . فعندما أقام ابتداء من عام ١٨٩٢ فى ملكوفو وهى اقطاعية قريبة من موسكو، أتخذ من حياته بها خدمة متصلة لفلاحيها. كان يعمل من أجلهم منذ الصباح الباكر حتى وقت متأخر من الليل. وعندما أنتشر وباء الكوليرا فى هذه الاقطاعية انتظم فى صفوف المتطوعين، وكان مسئولا ومنظما للكفاح ضد هذا الوباء حتى قضى عليه بعد أشهر من الكفاح المرير. وساهم بعد ذلك مساهمة فعالة فى بناء المدارس فى هذه المنطقة وفى وضع خطط دراسية لها.

ولم ينس وهو طبيب عامل، أنه فنان، فكانت نظرته لمهنته نظرة شاملة غير ضيقة فلم يكن يعالج جسد المريض فحسب، وإنما يعتنى بحالته كانسان، كمشاعر وعواطف وملابسات اجتماعية.

وفى أدبه انعكس هذا الفهم الخلاق للعمل كسبيل للحرية والسعادة والمحبة والتقدم .

ولكنه لم يجعل لهذا العمل أبطالا .. هراقلة، كأبطال الاساطير بل كانت شخصياته شخصيات عادية، بسيطة، منها تنبع الحكمة ومن أعماقها الهادئة تتفجر فلسفة الحياة الصحيحة. لم يكن فى حرصه على الشخصيات العادية، يتخذها هدفا فى ذاتها، أو يلجأ إليها عجزاً عن بناء الشخصيات البطولية الطنانة، بل أختارهم بسطاء عن عمد وأختار لهم مواقف بسيطة عن عمد .. لأنه فى هذه الشخصيات البسيطة، وهذه المواقف البسيطة تنعكس خبرة الحياة، وتجرى حكمتها، وتطل منها رؤى المستقبل.

لم تكن فى قصصه أبطال فيهم شذوذ وغرابة، ولم تكن فى مواقفه حبكة لها بدايتها ونهايتها المفاجئة، بل كانوا أبطالا عاديين وكانت مواقفهم

عادية.. ومن هذا كله خرج تشيكوف بفلسفته إلينا.

ولهذا فمن الخطأ ان نذهب إلى ما ذهب إليه بعض الأدباء والنقاد من ان تشيكوف كان يقتصر على العادى من الشخصيات والمواقف بل الحق أنه أراد أن يبرز وراء هذه الشخصيات والمواقف العادية.. حكمة وفلسفة غير عادية، غير مدركة، غير منظورة.. أراد ان يبرز البطولة والجمال والحكمة لا فى الفرد الممتاز، وإنما فى الرجل العادى. وأراد أن يستمد الكلمة العميقة لا من الموقف المعقد، وانما من قلب الأحداث الجارية للحياة، اراد ان يقول لنا ان من تسمونهم كبارا وأبطالا ليسوا وحدهم الكبار والأبطال.. هناك أبطال آخرون.. أبطال فى صمتهم.. أبطال فى عملهم المتواضع لمسئوليات حياتهم اليومية.

ولهذا كانت هذه الشخصيات العادية أعمق تعبيرا عن الجماهير العريضة من الشخصيات التى تعبق بالبطولة والامتياز. وكتب تشيكوف يوما إلى جوركى يقول له : «ان شخصيات القصة ينبغى ألا يكونوا شخصيات مقيدة، معزولة عن الجماهير» ولهذا كان البطل الحقيقى فى قصصه هو واقع الحياة نفسها، فعلى حد تعبير جوركى، «ان أعمال تشيكوف تؤدى إلى هذه النتيجة هو ان الواقع نفسه هو الذى ينبغى أن يتغير، لأن كل ما هو سىء، وكل ما يعوق نمو الصفات الحميدة فى الناس، يرجع إلى الواقع».

ولعل من أشد قصص تشيكوف تعبيرا عن هذا الفهم البطولى للرجل العادى، قصة «العنكبوت» انها قصة رجل عادى هو الدكتور ديموث. وهو طبيب طيب القلب خجول، بسيط وهو فى الوقت نفسه رجل منتج له همة لا تنقطع عن العمل. وهو يحب زوجه أولجا ايفانوفنا. ولكن هذه الزوجة تخونه، انها تهب حياتها بحثا عن رجل عظيم، ولهذا فهى دائما محاطة

بالمشاهير اللامعين. المشاهير من رجال الأدب والفن، هي دائما متطلعة إلى رجل عظيم. وهي لا تعد زوجها غير رجل طيب لا وزن له ولا ميل إلى ان يقف موقف الند من هؤلاء اللامعين المشاهير.

وذات يوم وهو يعالج أحد الأطفال المصابين بالدفتريا يمتص الدكتور ديموث المادة السامة فيموت. ويقول الدكتور كور ستيليف لأرملته أولجا «لقد مات مضحيا بنفسه، ما أفدح مصاب العلم. انه رجل عظيم لو قارناه بأنفسنا. رجل ممتاز يا له من موهبة. أى الآمال يلهمها لنفوسنا جميعا، أى رجل علم كان من الممكن ان يصبح، أى عالم نادر. لقد احترم العلم ومات في سبيل قضية العلم».

وفى هذه القصة قال تشيكوف حكمته كاملة.. ان أولجا عاشت حياتها، وخانت زوجها بحثا عن رجل عظيم، ولم تدرك ان هذا الذى تبحث عنه إلى جوارها.. هو هذا الزوج الطيب البسيط.

هذا هو المعنى الحقيقى للرجل العادى عند تشيكوف – انه الرجل الذى يحمل عبقرية شعبية ويتمرس بها فى بساطة وتواضع، انه المعبر الحقيقى عن بطولة الحياة، وكان تشيكوف هو الفنان الذى اكتشف هذه البطولة الحقيقية، وكان فنانه الرجل العادى البسيط أو شاعره على حد تعبير الناقد يرميلوف.

ولكننا لا نستطيع ان ننكر فى الوقت نفسه ان البطولة أو بتعبير أدق، ان الرجل العادى كما صوره تشيكوف لا يمثل كل عناصر الواقع الاجتماعى، ولا يستوعب المواقف التى صورها تشيكوف كذلك فى كل جوانب هذا الواقع الاجتماعى، فهناك شخصيات لها بطولتها المتميزة، وهناك مواقف لها بروزها وشموخها، دون ان يكون هذا على حساب

ارتباطها بالواقع الاجتماعى وبالجماهير العريضة ودون ان يطمس هذا تعبيرها الصادق عن هذا الواقع وعن هذه الجماهير، انهم الأبطال الذين يناضلون من أجل القضاء على ما يعوق تقدم مجتمعاتهم، ويدفع بالانسانية إلى الأمام. وأنها مواقف النضال الصلبة التى يقفونها فى مواجهة العسف والطغيان.

ولكن تشيكوف فى الحقيقة لم يلمس هذه البطولة ولم يواجه هذه المواقف، وكان تعبيره قاصرا على حدود تجربته الانسانية كمثقف ينتسب إلى الفئة البورجوازية الصغيرة يبحث عن أفضل ما فيها ويعبر عن أحلامها وأهدافها الطيبة البسيطة.

ولعل هذا يعود بنا إلى مفاهيم تشيكوف جميعا فى العمل والحرية والسعادة، حقا انها جميعا تعبر عن نظرة علمية متطلعة إلى الأمام وحقا انها تعبر عن جانب من حياة المجتمع الروسى فى ذلك الوقت، ولكنها لا تستوعب كل هذا فى الواقع من حركة وتدفق وصراع، ولا تلتمس لنفسها فهما علميا متكاملا يجعل من العلم والفلسفة اداة تطوير الواقع الانسانى وتغييره.

كانت الحرية التى يتطلع اليها هى حرية التخلص من القيود والعقبات التى تعوق نموه النفسى والفنى، وتعوق تقدم مجتمعه، ولكنها لم تكن الحرية الإيجابية التى تعرف قوانين حركة المجتمع وتطوره وتسيطر عليها وتعجل بتقدمه. وكانت نظرته إلى العمل نظرة فيها جانب كبير من الإيجابية ولكنه لم يربط هذه النظرة إلى العمل بنظرية فلسفية متكاملة إلى الحياة توجه هذا العمل، وتحيله إلى نضال منظم لتغيير الواقع الاجتماعى وتطويره، وكانت نظرته إلى السعادة والحب غامضة يرجع غموضها إلى

نظرته المحدودة الى العمل والحرية. وكان نفوره من المشاركة فى النشاط السياسى الذى كانت تغلى به بلاده فى ذلك الحين، وكان عدم ارتباطه بالقوى التقدمية الصاعدة التى تقف على رأسها الطبقة العاملة الروسية، وكان انعزاله عن الارتباط الواعى المثمر فى التحضير للثورة، برغم احساسه الغامض بها، وتعبيره الغامض عنها - كل هذا حرمه من ان يدرك البطولة فى الشخصيات والمواقف بمعناها النضالى الايجابى، كما أشاع فى قصصه، وفى قيمه ضبابا من الحزن والقلق والملالة.

إلا ان هذه الحقيقة، تكشفت لتشيكوف فى السنوات الأخيرة من حياته.. فى السنوات الأولى لقرننا العشرين.. كانت الثورة فى طريقها إلى النضج، وكانت قيادة الطبقة العاملة لهذه الثورة فى نمو دائم مطرد وطيد.

وفى كتابات تشيكوف الأخيرة أخذ يعبر عن ثقته المطلقة بالثورة، وتفاؤله الكامل فى انتصارها الأكيد، وراح يبشر بها فى حماس وطلاقة وان ظلت أيضا نظرته على حالها من الغموض.

ففى مسرحية الأخوات الثلاث يقول على لسان فيرشينين بعد مائتين أو ثلثمائة سنة، سوف تصبح الحياة من الجمال والروعة لدرجة لا سبيل إلى تصورها. ان الانسان ليحتاج إلى مثل هذه الحياة، على الرغم من انه لا يملكها بعد، وينبغى ان يكون لديه إحساس بها، أن يؤمن بها، ان يحلم بها، ان يتهيأ لها».

ويقول على لسان اندريه :

«ان الحاضر كريه، ولكننى عندما أفكر فى المستقبل احس انه جميل. احس براحة فى قلبى، أحس بأننى حر، أن ضوءا يشرق من بعيد، اننى أرى الحرية، اننى أرى كيف سأصبح انا وأولادى احرارا من الاسترخاء، احرارا

من النوم بعد الغداء، احرارا من مجرد الحياة الطفيلية الوضيعة».

ويقول على لسان فيرشينين : ان الحياة قاسية، انها لتبدو قاتمة عند الكثير هنا، ولا أمل فيها، لكن ينبغى ان نعترف بأنها تزداد كل يوم وضوحا ويسرا.. ويبدو ان الوقت ليس بعيدا عندما تصبح هذه الحياة عامرة بالسعادة.

ان الانسانية تبحث عنها «عن السعادة» فى حماس. ولا شك انها سوف تجدها، أه لو انها أسرعت بالمجىء.

وفى نهاية المسرحية يقول على لسان أولجا : «ان آلامنا سوف تتحول إلى بهجة لهؤلاء الذين يعيشون من بعدنا، ان السعادة والسلام سوف يقومان على هذه الأرض».

وفى مسرحية بستان الكرز وهى آخر أعماله الفنية، ويحكى فيها قصة أسرة ارستقراطية تضطر إلى أن تبيع بستانها لسداد ديونها برغم ما يضمه هذا البستان من ذكريات عزيزة لماض من الغنى والترف. وعندما يتم بيع البستان تقول آنيا : «لقد بيع بستان الكرز - لقد ذهب، هذا صحيح، ولكن يا أماه ان الحياة ما تزال أمامنا، وأنت ما تزالين تحتفظين بطيبة قلبك ونقاوته، دعينا نمضى، دعينا نمضى أيتها العزيزة، دعينا نمضى من هنا. سنقيم بستانا جديدا أكثر رونقا من هذا البستان. سوف ترينه وسوف تدركين».

ويقول تروبيموف :

- ان الانسانية تتقدم نحو السعادة والحق الأسمى، وهو أمر ممكن على هذه الأرض، وأننى لأقف فى الصفوف الأمامية.

وبستان الكرز فى الحقيقة رمز لروسيا القديمة الرجعية، رمز للأقطاع والأرستقراطية.. وهى تنتقل من ملكية أسرة ارستقراطية إلى مالك جديد هو التاجر الغنى لوباهين الذى لا يعبر فى الحقيقة عن المستقبل.. عن مستقبل

روسيا المتمثل فى الدور الطليعى للطبقة العاملة.

على ان المسرحية تعبر عن التخلص من الماضى والتطلع بروح جديدة إلى المستقبل.

وتنتهى المسرحية بأصوات المعاول تتناهى من بعيد وهى تضرب فى البستان

وفى العام الذى انتهى فيه تشيكوف من هذه المسرحية انتهت كذلك حياته الخصبة. ومات فى يوليو من عام ١٩٠٤، وروسيا على أبواب ثورة عام ١٩٠٥.

وتلقف علم القصة لروسية جوركى فامتد برسالة تشيكوف رسالة الحرية والعمل والسعادة والتقدم إلى آفاق جديدة من الإبداع، وأضاف إليها بمشاركته الفعالة فى النضال الاجتماعى، وبارتباطه بنظرية الطبقة العاملة وبطليعتها الثورية قيما أكثر رحابة فى التعبير عن واقع المجتمع الروسى وأعمق وعيا وأبعد تطلعا إلى مستقبله المزدهر.

ولكن تشيكوف سيظل دائما برغم هذا فنانا انسانيا كبيرا ومواطنا روسيا شريفا استطاع ان يدافع باخلاص وصلابة عن أفضل ما فى الانسان من قيم وأن يعبر باخلاص وتفان عن أحلام أمته وأن يساهم فى بناء حياته الجديدة.

تحية لذكرى انطون تيشكوف العظيم.

وتحية للأمة الروسية العظيمة التى انجبته

(١) مجلة الشرق: يناير ١٩٥٩

يحيى حقى[1]
قصيدة ممتدة من ثورة ١٩١٩

ثلاثة نقرأ لهم فنحسن بينهم تشابها غريبا، وإن أحسسنا بينهم كذلك اختلافا كبيراً. هم توفيق الحكيم وحسين فوزى ويحيى حقى.

انهم ثلاثة من أعمق وأعرق كتابنا، إحساسا بواقع شعبنا، احساسا بتاريخنا، وإحساسا كذلك بالحضارة الإنسانية عامة.

وهم فى الحقيقة خلاصة الخلاصة لثورة ١٩١٩، وامتدادها النبيل الأصيل فى فكرنا المعاصر.

فى كتاباتهم نحس روح مصر الشامخة والبسيطة معا، الأهرامات العملاقة، والفلاح الطيب.

فى كتاباتهم نحس بالروح، بالصدق، بالدعابة العذبة، بالجدية، بخفة الدم. نحس بروح مصر إلى درجة التعصب أحيانا، ولكننا نحس بها فى إطار مهيب جليل من روح العصر، وروح الحضارة عامة.

وقد يغلب على توفيق الحكيم طابع المفكر الفيلسوف. فصلواته الفنية زاخرة بالمجردات، عامرة ببخور الميتافيزيقا. حتى اهتماماته الاجتماعية المباشرة، تنبع من تأصيل نظرى وتتجه إلى سموات نظرية.

وقد يغلب على حسين فوزى طابع المؤرخ ورجل العلم، صلواته الفنية رحلات مقدامة عبر التاريخ الإنسانى فى أبعاده المختلفة، الطول والعرض والعمق، المكان والزمان والروح، إنه يحلل ويربط ويغوص ويحلق، دون أن يفقد البساطة والشفافية وخفة الروح. أما يحيى حقى فيغلب عليه طابع الشاعر. صلواته الفنية فيها تركيز الشعر. تزدحم بالتجارب التفصيلية الحسية، والملامح الجزئية، التى ترمز دائما إلى مشاعر وأفكار بالغة العمق والشمول والتجريد.

ومنذ أشهر خرج الينا توفيق الحكيم بكتابه العظيم سجن العمر يحكى حكاية طفولته ،نشئته، ما أخذ من بيئته، وما تأباه وتمرد عليه، ولم يكن فى الحقيقة يحكى حكاية خاصة به، وإنما كان يحكى حكاية مصر كلها وهى تعانى الجديد والخلق خلال واحد من أخلص ابنائها وأقدرهم تعبيرا عن عبقريتها ومنذ أسابيع كذلك راح حسين فوزى يشركنا فى رحلة عمره، رغم أن أغلب كتاباته رحلات سندبادية، وكانت الرحلة كذلك هى رحلة خصبة لمصر كلها تجسدت فى حياة هذا المؤرخ العالم الفنان، وأمتزجت فى حياته امتزاجا رائعا. إنه الجوهرى فى التاريخ يتحقق خلال الفرد الموهوب.

ومنذ أيام خرج إلينا يحيى حقى بكتابه الأخير دمعة.. فابتسامة يكاد يضيف به بعداً ثالثا من أبعاد رحلة مصر الفكرية والفنية.

ولقد تعرضت فى مجال آخر لكتاب توفيق الحكيم (٢) .

أما ذكريات حسين فوزى فلا تزال مقالات لم تنشر بعد فى كتاب. على أنه كتاب ننتظره ليكون تحفة غالية عزيزة فى تراثنا الثقافى المعاصر.

على أنى سأقف هذه المرة قليلا عند دمعة.. فابتسامة ليحيى حقى. وسأبدأ بالوقوف عند عنوانه. فالحقيقة أن تسلسل العنوان قد يختلف مع تسلسل الكتاب، فالكتاب فى تسلسله الحرفى هو ابتسامة فدمعة... إنه يبدأ

بالابتسام وينتهي بالمراثي.. ولكنه في جوهره يعبر حتى في أشد مراثيه فجيعة وحزنا عن ابتسامة لا تموت. ولكنه في جوهره كذلك يعبر في أكثر بسماته عن أعماق جادة، تكاد تغيم معها الابتسامات وتصبح تقطيبة تأملية. على أن الكتاب في مجموعه، بل في تسلسله هو دعوة عذبة أصيلة إلى الابتسام النابع من القلب، من الأغوار البعيدة للنفس.

والكتاب رحلة غريبة عبر أشياء متنوعة، وهي أحيانا رحلة مكانية عبر أشياء وأحداث وأماكن محددة، وهي أحيانا أخرى رحلة زمنية عبر ذكريات وخبرات ماضية وهي أحيانا ثالثة رحلة فوق المكان والزمان، بحثا عن قيم جديدة للإنسان.

والكتاب يفكر ويتحرك دائما بالأحداث، بالصور، بالقصص، تأملاته بالأشياء، بالمحسوسات، بالأشخاص، بالأسماء المحددة، والأماكن المحددة، والتواريخ المحددة، ولكنه يرتفع دائما فوق كل تحديد، وتجسيد. فوراء كل حادثة فردة قيمة بشرية عامة، وراء كل نظرة جزئية، نظرة بشرية شاملة، وراء كل لقاء بإنسان معين، لقاء بكل إنسان، وراء كل رثاء لجسد إنساني يموت، تمجيد لقيم باقية في الإنسان الذي لا يموت.

تحس في رحلاته جهداً دائبا صادقا من أجل ما هو جوهري، من أجل ما هو أصيل، من أجل ما هو حق في التجربة البشرية. يكره الزيف والإدعاء والنفخة «الكذّابة». عندما تقرأ في لغته الشعرية المركزة الفاظا عامية، تركيبا عاميا، لا تحس باللفظ عاميا، أو بالتركيب عاميا، وإنما تحس به تعبيراً عن شئ لايمكن التعبير الصادق عنه إلا بهذا اللفظ وهذا التركيب.

إنه قادر على التفاصح، ولكنه يحرص على الألفة في التعبير، ولكنها ليست الفة في التعبير فحسب، بل هي الفة مع الحياة، وألفة مع كل شئ.

تحس في كتابات يحيى حقي أنه صديقك الحميم الصميم. أقرب

الناس إليك. صديق ما في نفسك من صدق، صديق ما في نفسك من شجاعة وصراحة، وأصالة. إنه صديق لما هو جوهرى في الحياة. لما هو بسيط، مباشر، متحرك، صاف، شفاف. وفي هذه الصداقة تحس بوفائه الغريب النادر للناس والأشياء والحقائق. عندما يشرع قلمه ليكتب عن التاريخ، تحس أن روح التاريخ ليست روح الكتابة عن زمن، وإنما هى روح التعبير عنه، روح الوفاء له، روح الألفة به، روح الحرص على البقاء والاستمرار لكل ما هو جدير أن يبقى وأن يستمر. إن التاريخ في كتابات يحيى حقى هو جوهر التجربة البشرية وهو العصير الصافى لفضائل الإنسان.

كتابه ينتهى بمجموعة من المراثى. ولكنها في الحقيقة صلوات تمجيد لأسماء لم تلمع في تاريخ مصر الحديث رغم أنها وراء أغلب المنارات المضيئة في هذا التاريخ، إنه لا يرثى ليثير الشجن، ولكنه يرثى ليضع القيمة الصحيحة في موضعها الصحيح من التاريخ، ليقوم بحق الوفاء لا لصديق عزيز فحسب، لا لإنسان كبير فحسب، بل لمصر العزيزة بل للحقيقة العزيزة كذلك.

وهكذا تحس في هذا الكتاب بأنك تقرأ قصيدة لشاعر يتغنى بالمثل العليا، غناؤه حكايات بسيطة، ونكات طريفة، وذكريات عذبة وأحزان صادقة.

ولهذا تحس في كتابه بالمصلح وبالمؤرخ، وبالثورى وبالأخلاقى، ولكنك تحس دائما بالصديق، صديقك وصديق الحقيقة، ولهذا تحس دائما بالفنان.

هذا هو كتاب دمعة.. فابتسامة : على أن هذا هو في الحقيقة يحيى حقى نفسه، أديبنا الكبير العزيز. في الفصول الأولى من كتابه تحس بمرحلة جديدة في حياة إسماعيل بطل قصة قنديل أم هاشم. إنه يحكى لنا كيف أصبح نباتيا متصوفا، ويغوص بنا في ذكريات طفولته التى مهدت لأن يكون

هذا النباتى المتصوف، وتمضى أمامنا صور الذبح عند الطفل فى أشكالها المختلفة.. خروف العيد، كيف تبدأ الألفة به وتتدعم، ثم سرعان ما يتم الغدر به، ويأتى هذا الجزار الذى يجز الرقبة، وينفخ الجلد ثم يسلخه، ويسيل الدماء. ثم صورة الفرخة المذبوحة وهى تجرى كالسكران قبل أن تسقط ثم كأكأة الوزة وهى فوق الموقد، ثم صورة العجل فى المذبح وهو يهم بعض قدم القصاب الذى يعمل السكين فى رقبته..

من هذه الصور القديمة الباقية، أخذ اتجاهه إلى التصوف، إلى كراهية ذبح الحيوان وأكله ، وهكذا أصبح نباتيا متصوفا. وراح يستمتع بصفاء صوفى غريب. على أنه خلال معاناته المخلصة لهذه التجربة، يكتشف مع اندريه جيد أن الطريق إلى الصفاء الروحى ليس بالضرورة هو طريق الامتناع عن أكل الحيوان، بل لعل هذا الاتجاه النباتى أن يكون نوعا من ممارسة الإحساس بالتفوق، نوعا من الأنانية والفردية، وهو إلى جانب هذا استناد إلى سبب خارجى لتحقيق الصفاء الداخلى. وهكذا عدل عن نزعته النباتية بعد عام من معاناتها، وتكشف فيها اتجاها رومانسيا خالصا. على إنه لا يعدل عن التصوف نفسه. حقا، إنه يدرك كما يقول بوعى أنه من شباب ثورة ١٩١٩ ، وأن « وطننا يحتاج أشد الحاجة فى الفترة التى يجتازها إلى النظرة العلمية الواقعية للوصول إلى حلول إيجابية سريعة عملية لأمراضه المستعصية ».

ولهذا يؤجل التصوف قائلا نستطيع أن نتصوف حين نتبحبح. لا حين يعضنا الفقر بنابه .

على أننا نحس بالتصوف فى أعماق نظرته إلى الحياة، فى استقباله لمباهجها، واحزانها، فى وقفته أمام مظاهرها، أو غوصه وراء هذه المظاهر. نحس بالتصوف فى هذه الخصوبة الباطنية النادرة وراء كلماته ومشاعره

وعواطفه وأفكاره ومواقفه. نحس بها فى وجدانه النابض أبدا، اليقظ أبداً. أينما كان، يتحرك بجسده، بعيونه، بيديه، بوظيفته المدنية ، ويتحرك كذلك وجدانه الباطنى لا وجدان الفنان يحيى حقى، بل وجدان المتصوف يحيى حقى كذلك.

على انه تصوف عجيب، يكاد يكون قسمة جديرة بالدراسة فى ثقافتنا المعاصرة، نجده فى توفيق الحكيم، كما نجده فى نجيب محفوظ، كما نجده فى يحيى حقى. بل قد نجده يبلغ حداً من المفارقة والشطح عند الشاعر السورى اللبنانى أدونيس، وقد نجده يتلمس بداياته المتأملة عند الشاعر العراقى عبدالوهاب البياتى وعند الشاعر المصرى صلاح عبدالصبور وآخرين. قد نجده عند أدونيس وعبدالصبور اتجاها ميتافيزيقيا فى الشعر، ولكننا عند توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويحيى حقى والبياتى (فى أشعاره الأخيرة) نحس به ثورة أخلاقية باطنية غير مفارقة لوقائع الأشياء المتجسدة.

عند يحيى حقى نجد التصوف مركبا خلاقا يركز فى صيغة واحدة بين الجسد والروح، بين المادة والفكر، بين العلم والفن، بين الموضوعية والوجدانية، بين البرانية والجوانية على حد تعبير الدكتور عثمان أمين، ولكنك عند يحيى حقى لا تحس بهذا المركب الجديد مجرد أدب أو فكر أو فن أو كتابة، وإنما تحس به بشرا حيا سويا هو يحيى حقى نفسه. بهذا الوجدان المتصوف اليقظ، الذى لا يغمض العين على الباطن وحده، ولا يفتح العين على الظاهر وحده، وإنما يرى الباطن بالعين، ويرى الظاهر بالوجدان، بهذا الكيان الشاعر الألوف الصديق يتحرك يحيى حقى فى كتابه هذا عبر الماضى والحاضر، عبر الأشياء والأشخاص والمعانى والقيم.

يقف بنا فى إستانبول عند آثارها الدينية، مساجدها وكنائسها، نتأمل معمارها المهيب، ولكننا نفتقد قيمتها الفنية عندما تخلو من روح الله،

عندما تخلو من المضمون. لقد قضى مصطفى كمال (اتاتورك) على مضامينها الروحية ففقدت حرارتها.

ونحلق فى حوار خصب مع مساجد القاهرة ومساجد استانبول، نكشف اسرار الهيكل وأسرار الروح، ونحلق فى مقال أخير ما أبعده عن العمارة ولكن ما أقربه إلى هذا الموضوع، نحلق مع قصيدة البردة فى مدح الرسول للبوصيرى. ما سر الأسرار فى هذه القصيدة، هذه القصيدة التى لم تنتشر وتزدهر وتؤثر قصيدة كما انتشرت وازدهرت وأثرت. لماذا... هل لموضوعها الجليل؟ ولكن ما أكثر القصائد الأخرى فى مدح الرسول. ما العلاقة بين الهيكل والروح فى الابنية الفنية : المعمار والشعر على السواء. وهنا نحس بيحيى حقى ناقدا فنيا كذلك. نحس بالرصيد الجمالى العميق الذى كان وراء كتابه القيم فجر القصة المصرية .

ثم نتحرك مع يحيى حقى إلى آفاق أخرى فى ذكرياته بين الدمع والابتسام. يعرج بنا إلى قضية فلسطين، فلا يقعد بنا عند تلاوة التاريخ، ومعرفة تفاصيل المحنة، وإنما يتحرك بنا إلى آفاق إنسانية جديدة لهذه المحنة. إنه يجعل من صوفيته الألوفة المسالمة، صدرا مدرعا، ويدأ شاكية السلاح، ودعوة إلى العمل..

ثم يعود بنا إلى ذكريات طفولته، ينابيع التصوف فى نفسه. فنستعيد ليلة من ليالى المولد النبوى فى بيوتنا. والسيرة العطرة، ترتل ترتيلا عذبا، يملأ النفس بالأسرار ويثير المواجع والأشجان.

ثم نخرج إلى الجامع الأزهر لنشترك فى حوار حضارى جديد لم يألفه الأزهر القديم حول الاقتصاد. انها رسالة للدكتوراه يتقدم بها طالب ضرير. المكان غير المكان القديم، والجو غير الجو. والناس جلوس على كراسى، لا على حصير. على أن الطالب الضرير يشتبك فى حوار علمى حول رسالته

ولكنه لا ينسى أبدا حذاءه، إنه يتحسسه بيده دائما خشية أن يضيع. ولكن الحذاء يضيع رغم هذا التحوط. في زحمة الاندفاع للصلاة، يضيع الحذاء. ويصرخ الطالب الضرير يا خلق يا هو... لا يمونى على الجزمة ومش عاوز الشهادة بتاعتكم.. الله الغنى عنها..

ويدور بنا يحيى حقى بعد ذلك في الحياة العامة فنشهد معه انعقاد لجنة جديدة. نسخر من الثرثرة ، ونعجب للبيروقراطية. ونضج من عدم احترام المواعيد، ونتأسى لعدم التخطيط وعدم التنظيم في كل شئ وفي أى شئ، ولا نكاد نخرج من اجتماع اللجنة إلا بالاهتمام بهذا الإنسان البسيط عامل البوفيه الذى تشغله اللجنة وتشغل نفسها باستحضار الطلبات المتنوعة.

وندخل مع يحيى حقى أحد أقسام البوليس لنبلغ عن سرقة ساعته، للمرة الثانية يسرق. على أنه لكى يستعيد ساعته لابد أن يمر في امتحان معين. لقد وصف لهم الطفل الدميم القمئ الاقرع المشوه الذى سرقه. وها هم يطلبون منه أن يحضر طابور العرض ليتعرف على الطفل. ويرفض يحيى حقى؟ لماذا يرفض؟ هل لانه يريد أن يجنب نفسه الدخول في تفاصيل إدارية سخيفة؟ لا.. إنه لا يستطيع أن يقف ضد واحد من أبناء الشعب. إنه يريد ساعته، ولا يريد أن يسئ إلى الصبى. لا استطيع أن انفصل عن هذا الشعب الذى رأيته أكثر من مرة يستعطف المجنى عليه ليعفو عن النشال إنه صريع الشفقة التى يجلها في ابناء شعبه حتى ولو كانت في غير موضعها !

ثم نزور مع يحيى حقى أوكازيونا ونتأمل بعض النساء وهن يحاولن وضع الأمور في غير مواضعها، ثم نعود معه إلى التأمل الخالص. فيقدم لنا يحيى حقى صورة من أمتع الصور في كتابه هذا. إنها صورة الفدائى. من هو الفدائى، هل هو رجل يائس، محب للموت، راغب في الانتحار؟ لا.. ويعرض لنا يحيى حقى ملامح الفدائى عرضا بالغ الروعة. فنتبين إنه رجل

عادى جداً، بسيط جداً لم تحبه فتاة وإن صغرته سنا. إلا إذا كان على حبها له قدر من الأمومة. لأن يده الغليظة الخشنة قادرة على التحدث بحنان كأنها يد طفل في جسده دفء حيوان رضيع له فروة .

وينتهى من مقاله هذا البالغ الإنسانية والعذوبة إلى قوله ما أروع نبل الفدائى حين يكون موته فى سبيل الحق والشرف، وما أشد رثائى له حين يكون العوبة حقيرة .

ثم يعود بنا يحيى حقى إلى رحلاته البعيدة، فننقب معه عن أمجاد الأدب الروسى. أمجاد تورجنيف ودستويفسكى فى شخصية ناتاشا عشيقة أحد المصريين فى إستانبول، ونخلص من التنقيب إلى مأساة، يتكشف وجه ناتاشا عن رائحة كريهة، إنها رائحة الفقر، وهى رائحة الحرام الذى يعيشانه معا! ثم نعود إلى القاهرة بحثا عن الاصالة كذلك. نغوص فى الحركة المسرحية فى بدايات القرن ، ويتحرك بنا يحيى حقى وسط شلة من اصدقائه من محبى الفن وننتقل من مسارح الزخرف والابهة، إلى مسرح الغلابة، بحثا عن الاصالة كذلك. ونتعرف خلال ذلك على واحد من اصدقائه وهو من أمتع الشخصيات التى قدمها لنا خلال كتابه هذا. كريم سخى، على الغلابة. ونذهب مع الشلة إلى حى البغاء ، إنه امتداد لمسرح الغلابة بغير شك. وهناك نلتقى بفتيات الهوى. ما أبأسهن. أتعرف ما هى الهدايا التى يقدمها لهن صديق يحيى حقى؟ إنه يعطى لواحدة من بنات الهوى زجاجة قطرة لانه لحظ رمد عينيها، كما قدم لفتاة دواء لعلاج الساقين وهكذا. أنها روح أبناء ثورة ١٩١٩ ترف بالشفقة على الضائعين والضائعات من أبناء الوطن الضائع.

ثم يختتم يحيى حقى طوافه بنا ختاما حزينا، رزينا، ولكنه مفعم بالعذوبة والوفاء والتفاؤل ومحبة الإنسان. مقالاته الأخيرة مراثى أصدقاء

أعزاء. على أنهم فى الحقيقة ليسوا مجرد أصدقاء ، وليست المرائى - كما ذكرت من قبل - مجرد مرائى. أنها كلمات عن مصر ، ومن أجل مصر. كلمات عن التاريخ ومن أجل تصحيح التاريخ. إنه تقديم لأسماء لا تكاد تعرف، ولكن.. ما أعمق أثرها فى الأسماء المعروفة، وفى التاريخ المعروف، وكلهم من أبناء ثورة ١٩١٩ . هذا مثلا فؤاد مرابط الفنان المصرى العظيم ابن تلك الثورة، وزميل مختار، وأول من درس تاريخ الفن فى مصر. من يعرفه؟ ينبغى أن نعرفه جميعا. وأن نضعه فى مكانه من التاريخ.

وهذا أحمد خيرى سعيد، صاحب الفجر، صحيفة الهدم والبناء التى ظهرت فى أحضان ثورة ١٩١٩ ، إنه جزء عزيز من تاريخ الصحافة والنضال والصمود فى بلادنا.

وهذا محمد الصادق حسين.. إنه مدرسة رائدة فى فن الترجمة، وفى فن الحياة كذلك. وهو ابن بار من أبناء ثورة ١٩١٩ . وهذا محمد طاهر حقى.. صاحب رواية عذراء دنشواى. الرواية التى الهمت هيكل روايته زينب ... من يدرى؟ الرواية التى استعيدت طباعتها أكثر من مرة، وأول رواية فى أدبنا الحديث تكتب عن الفلاحين.

هذه الأسماء لم تلمع فى تاريخنا السياسى والأدبى ، ولكنها وراء كل لمعان آخر. ما أجدرها أن تتخذ مكانتها اللائقة بها فى هذا التاريخ.

أما المرثية الأخيرة فى هذا الكتاب فهى مرثية كازينو.. نعم مرثية لكازينو البسفور. على أنها فى الحقيقة ليست مرثية لمكان وإنما هى مرثية لمرحلة من الزمان، لفترة من التاريخ، تاريخ الفن فى بلادنا.

قصة حياة هذا الكازينو هى قصة حياة فن الغناء فى بلادنا.. ما مصير الغناء، وما مصير الكازينو.. لقد تبدلت الحال غير الحال!

يحيى حقى لا يختتم كتابه بمرثية، وإنما بكلمة تقدير ومحبة ووفاء.

هذه هي بعض جوانب من هذا الكتاب العذب دمعة فابتسامة . ان الابتسامة العذبة المتفائلة هي القيمة الباقية في النفس بعد قراءته، وهي قيمة تظل طويلا فى النفس، ولكنها ستظل إلى الأبد جزءا عزيزاً من تراثنا الأدبى المعاصر. إن هذا الكتاب يقدم نموذجا فريداً للمقالة الأدبية الفنية. كيف تصاغ الخاطرة، صياغة ترتفع بها إلى مستوى العمل الأدبى الفنى ، الموحد النسيج، المتماسك البناء. وما أندر هذا النوع من المقالات فى أدبنا. لعلنا نجده قديما فى مقالات منصور فهمى وأحمد أمين، كما نجده حديثا فى المقالات الأدبية للدكتور زكى نجيب محمود والدكتور مصطفى محمود.

على أننا فى مقالات يحيى حقى نرتفع من حدود الخاطرة الذكية اللامعة المصاغة صياغة أدبية وفنية. إلى آفاق القيمة التاريخية كذلك.

إن هذا الكتاب فضلا عما يزخر به من خواطر فكرية، وقفشات وملامح وتجارب وأحداث ومعلومات، وعلى ما يمتلئ به كذلك من تجارب باطنية أصيلة، وقيم إنسانية عالية، فإنه فى جوهره نبض ضمير مصرى أصيل يمتد ويتصل منذ ثورة ١٩١٩ حتى اليوم. إنه تعبير فيه عراقة واصالة ونبالة وشرف يربط بين ماضينا الباقى وبين حاضرنا المتجدد، بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ ربطا وجدانيا عميقا.

هذا هو دمعة.. فابتسامة قصيدة مصرية فى التاريخ،فى الآلفة، والوفاء، فى الصدق، فى المحبة، صاغها الفنان والانسان والمواطن العظيم يحيى حقى.

---

(١) المصور : ٧ أغسطس ١٩٦٤ .

(٢) راجع كتاب « توفيق الحكيم ... مفكراً فنانا » الطبعة الثالثة ١٩٩٤ ، قضايا فكرية للنشر والتوزيع.

الدكتور لويس عوض[1]
مذكرات طالب بعثة

منذ أكثر من عشرين عاما كنا نتداوله فيما بيننا. ولم يكن كتابا، كان نافذة نطل منها علي عالم جديد من الأفكار والقيم والمشاعر.

مازلت أذكر اطاره الخارجي. صفحات مكتوبة علي الالة الكاتبة عنوانها سوفينير .

في هذه السنوات كان لويس عوض يمثل قطبا لصراع دائر في فكري وفي نفسي. أما القطب الآخر فكان يمثله عبدالرحمن بدوي.

كان لويس عوض يمثل النظرة العلمية للحياة، وكان عبدالرحمن بدوي يمثل المعاناة الوجودية لها. وبين هذين القطبين المتنازعين تحركت في تلك السنين البعيدة بحثا عن الحقيقة.

لم يستطع لويس عوض في تلك الفترة أن يهزم في نفسي عبدالرحمن بدوي، فعشت بينهما ممزق النفس، مشتت التفكير. علي أن لويس عوض كان أقرب إلي المشاركة الأدبية والفنية والفكرية بل والاجتماعية كذلك من عبدالرحمن بدوي.

منذ أن عاد لويس عوض من بعثته، والتقينا معه طلبة في السنة الأولي

من كلية الآداب، لم تقم بيننا حواجز من التحفظ. جمعتنا شوارع القاهرة ومقاهيها، وجمعتنا جلسات الشعر والموسيقي أو المناقشة الحرة أكثر ما جمعتنا فصول الدرس الجامعي. كان لويس عوض امتدادا لروح الجامعة.. روحها الثورية التي كنا نستضيئ بها في محاضرات طه حسين وأحمد أمين، وأمين الخولي ويوسف مراد، علي أن لويس عوض كان يمثل مذاقاً آخر، مرحلة جديدة،، أقرب إلي سننا، أكثر مخالطة لنا، أشد تبشيراً بالجديد وأصدق تعبيراً عما في نفوسنا من أشواق، وتساؤلات.

خلال هذه السنوات من الحرب العالمية الثانية، كانت الحركة الثقافية في بلادنا عامة، وفي الجامعة بوجه خاص تغلي بالمناقشات وترتعش بالقيم الجديدة.

وخلال هذه السنوات، كانت الصفحات المكتوبة علي الآلة الكاتبة بعنوان سوفينير إحدي عطايا لويس عوض الفنية الينا. كنا نتداولها في شغف ومحبة. بل لعلنا كنا نتعاطي أفكارها وقيمها في نشوة آسره كذلك ثم غابت هذه الصفحات العزيزة عنا، وإن لم تغب عن وجداننا أبداً. لقد أصبحت جزءا من أفكارنا وأحاسيسنا وقيمنا. بل لعلها أصبحت كذلك جزءا من بعض أحلامنا كذلك. فما تخيلت أوروبا، التي لم يتح لي أبداً أن أزورها، ما تخيلت باريس والمانش، ودوفر ولندن وكيمبردج، ما تخيلت البحر والسفن والأهوال، إلا كانت هذه الصفحات القديمة الجديدة أبدا عنصرا من عناصر الصورة، تطغي علي قراءة أخري عن هذه العوالم المجهولة.

كانت هذه الصفحات نافذة بحق تحددت بها ملامح كثير من رؤانا الفكرية والفنية والعاطفية علي السواء.

ثم أعود إلي هذه الصفحات بعد عشرين عاما، وقد أصبحت كتابا في ايدي الناس جميعا بعنوان مذكرات طالب بعثة . إن نشر هذه الصفحات يعد

اكتشافا أثريا يستحق التسجيل. إنه تماما كاكتشاف قارة من القارات القديمة، أو حلقة من الحلقات المفقودة في تاريخ الانسان. وهو ليس مجرد اكتشاف يغني الادب نفسه، إنه لن يكمل حلقات التاريخ فحسب، وإنما سيثبت في وجداننا ووجدان الأجيال الجديدة معان وقيما ما أشد الحاجة إلي تثبيتها.

وعندما أعود إلي هذه الصفحات بعد عشرين عاما، أتبين فيها أشياء ما تبينتها في قراءتي الأولي اليافعة، وأتذوق أشياء ما تذوقتها فيها من قبل وأدرك معاني كانت خافية علي ، أو لعلها طمرتها السنوات في نفسي، علي أني أكاد استعيد الانطباع الأول بحذافيره الذي خرجت به من قراءتي الأولي عبر هذه السنوات العشرين، كنت دائما أتذكر هذه الصفحات في عالمين كبيرين من عوالمها الكثيرة : صخور دوفر البيضاء ، ومعركة التمييز العنصري في جنوب أفريقيا. ولا أدري لما ثبتت هاتان الصورتان في نفسي أكثر مما ثبت أي شئ آخر من تلك الصفحات القديمة!

وعندما أعود إليها مرة أخري ، أكاد أقف عند هاتين الصورتين. ولكن أحس معني جديدا للوقوف عندهما، إنه في الحقيقة المعني الذي استبقي هاتين الصورتين في نفسي طوال هذه السنين، وهو في الحقيقة كذلك المعني الأصيل لهذه الصفحات. إن هذه الصفحات تمثل رحلتين لا رحلة واحدة : رحلة إلي الطبيعة والكون، ورحلة أخري إلي الإنسان ومن أجل الإنسان. إنهما حجتان من أجل الحقيقة في مظهريها : الطبيعي والإنساني.

وصخور دوفر هي رمز لوقفات لا حد لعمقها أمام محراب الطبيعة، في البحر، في لندن، في كيمبردج في المحيط، وهي صلوات للفن والجمال والجلال، تنبض بالشعر الخالص.

أما معركة جنوب أفريقيا فهي رمز كذلك لمواقف جادة حاسمة من

أجل الانسان، قد تكون سخرية بموظف بيروقراطي، أو تكون قطعا قاسيا لعلاقة بامرأة، أو ضنا بجمال الصبي جيمس أن يهدر في خدمة الفنادق، أو رقصة وداع شفافة مع الفتاة الطيبة روث، أو مشاجرة في جنوب أفريقيا ضد التمييز العنصري أو محاضرة هناك من أجل التعريف بمصر، أو غضبة عارمة من مدام كوهين لأنها تهين العرب، أو رفيف عاطفة بالغة العذوبة مع الدكتورة الهندية الإنسانية جونام، أو دفاعا عن الحرية الجامعية أو إدانة حاسمة للاستغلال في المجتمع الأوربي.

وهي مواقف تختلف من حيث الرقة العاطفية والحدة العقلية، والمسلك العملي، ولكنها جميعا تنبض من أجل الإنسان.. من أجلنا.

ومن الفن والانسان ينسج لويس عوض حياته وكتاباته. انهما ركعتان في صلاة واحدة من أجل الحقيقة.

علي أن هذا تلخيص مخل لهذه الصفحات الفنية من مذكرات طالب بعثة.

فالكتاب زاخر بالتجارب والأفكار والقيم والملاحظات والمواقف، التي يخنقها أي تحديد أو تلخيص. إنها رحلة ذكية مثقفة واعية متفانية إلي الطبيعة والانسان فيها صدق وشجاعة وأمانة، لا يأنف صاحبها أن يعري لك نفسه ويقول لك : أنظر هذه هي عيوبي، هذه هي مساوئي. لا يتردد صاحبها في أن يعترف بأنه قد كذب، لا يتعالي عن أن يقول عن نفسه أنه فأر ويقودك إلي دهليز نفسه، قد تحس معه ببعض التحفظ، ولكنه يقول لك ذلك، يعترف به، ويسعي معك إلي لإزالته في مودة صادقة وقد تحس فيه قسوة لا حد لها أحيانا. ولكنها قسوة لا تصدر ابدا عن القلب. وإنما عن العقل. فكره متيقظ أبدا، لا ينام.يحرص دائما علي ترتيب كل شئ حتي عواطفه بالفكر والعقل.

ولكنه فكر شاعر، وعقل فنان. وقد تحس فيه صلابة وعنادا وإرادة صارمة ولكنك تحس فيه الانسان الذي ينتظر العفو.. ينتظر المحبة. تحس في أعماقه بانتظار دائم لسعادة مفتقدة. وما أكثر ما تجيء له في بعض الليالي ، ولكنها تجيء عابرة. علي أنه يمتلئ بها - إذا جاءت - صافيا وفيا ممتنا. وقد تجيء هذه السعادة في احساس بسيط وهو يصعد علي السلم الآلي من انفاق لندن فيتخلي عن وقاره صارخا : أن هذا السلم أعظم من الدستور الانجليزي!

في هذا الكتاب تحس بلويس عوض، انسانا بسيطا ودودا، شفافا صريحا، عاطفيا رغم سلاح العقل والاتزان والتحفظ الذي يشهره دائما في وجهك.

لعلي لا أجد فقرة تصور لويس عوض مثل هذه الفقرة التي تكاد تنتهي بها مذكراته :

لو كنت روسو كنت كتبت للعبيد انجيلا حروفه نار، وصحايفه بلون الدم الصبيب. لو كنت بايرون كنت سللت سيف العدل والجهاد وما غمدتوش قبل ما أشوف بعيني عملاق الظلم مضرج علي سهول بريتوريا.

لو كنت شيلي كنت غنيت مع الصبح ومليت الآفاق بأناشيد الخلاص.. لكن أنا ضعيف وروحي مكسورة وريشتي هزيلة ودمي مهدور في خدمة الأحرار.

ومن واجبنا أن نسأل بعد ذلك، اين يقف هذا الكتاب من تراثنا الأدبي؟

لقد تأثر الدكتور لويس عوض في كتابه هذا - كما يقول - بكتاب بيرم التونسي السيد ومراته في باريس - تأثر بنسيجه العامي. ولكنه من ناحية الموضوع تأثر كذلك بكتب الرحلات والذكريات في أدبنا الحديث أو

كانت هذه الكتب - كما يقول - في ذهنه عندما جلس يكتب ذكريات رحلته.

علي أن الكتاب في الحقيقة لا يستمد قيمته من أنه رحلة، أو أنه ذكريات وإنما يستمد ذلك من قيمه الفنية والفكرية، فضلا عن اللغة العامية التي كتب بها.

ولهذا فقد تصلح المقارنة بين هذا الكتاب وبين كتاب زهرة العمر لتوفيق الحكيم أكثر مما تصلح بينه وبين كتاب الأيام مثلا للدكتور طه حسين.

بل لعل مذكرات طالب بعثة للدكتور لويس عوض، هو زهرة العمر لمرحلة جديدة من ثقافتنا العربية حقا، إن المذكرات، لا تتناول بالتفصيل والتحليل دقائق القيم الأدبية والفنية الجديدة، ومعاناتها الحية، شأن كتاب توفيق الحكيم. بل لعل في كتاب الدكتور لويس عوض بعض الصفحات التسجيلية الخالصة، التي كانت تستحق البتر، علي أن الكتاب في جملته ليس وصفا لرحلة مكانية، بقدر ما هو تحقيق بالتعبير الأدبي نفسه لرحلة فنية وفكرية.

في زهرة العمر عفر توفيق الحكيم جبينه العظيم بتراب ابولو، وفي مذكرات طالب بعثة مزج لويس عوض تراب ابولو، تراب الفن، بتراب الانسان الباحث عن السعادة والسلام والتقدم الاجتماعي ، وشارك بهذا في صياغة تمثال جديد للحقيقة في حياتنا الثقافية.

وكتاب الدكتور عوض لا يسجل هذه الحقيقة. فما أكثر ما سجلت في مقالات تحليلية، ولكنه يعبر عن معاناتها، عن معايشتها، عن رحلة البحث عنها وصياغتها وجدانيا. هذه هي دلالته الحقيقية.

ولكن.. أين هذا كله من لغة الكتاب العامية. الواقع أنني لا أقيم لهذا

الجانب أهمية كبيرة، رغم ما قد يبدو أنه جوهر هذا الكتاب.

إن اللغة العامية تشكل في الكتاب جانبا من جوانبه، ولكنها ليست قضية الفصحي والعامية، بل قضية التعبير نفسه، جمالياته وفنيته.

والكتاب في الحقيقة لم يكتب بلغة واحدة، وإنما هو تعبير خالص تداولته لغات ولهجات شتي!

فقد تجد الكلمات الانجليزية والفرنسية واللاتينية واليونانية، كما تجد الكلمات العربية الفصيحة والعامية بل قد تجد النظم الأوربي للتعبير اللغوي، كما تجد النظم العربي الفصيح والعامي كذلك. حقا، أن الذي يطغي ويسود هو النسيج العامي وهو نسيج لهجتها، وألفاظها أحيانا أكثر منه نسيج نظمها وبنائها.علي أن العامية في هذا الكتاب ترتفع أحيانا إلي مستوي الفصحي بكلماتها العامية وبنائها العلمي، وذلك عندما يتأرجح فيها التركيز الشعري، وتدور خمر التعبير، ويكشف الوحي عن قسماته النورانية. وهذا ما يعطي للكتاب قيمته الكبري باعتباره عملا أدبيا. إنه في بعض الأحيان يرتفع إلي مستوي التركيز الشعري الخالص.

في بعض صفحاته كدت أحس بحركة الملحمة! إن تراث الالياذة والأوديسة، والرواية الجديدة عند جيمس جويس والرؤية الجديدة في الفن المعاصر، تتجمع وتحتشد جميعا لتصوغ موكبا تعبيريا مهيبا، النثر لغته الخارجية ولكن الشعر الملحمي هو حركته، هو موكبه الدافق إلي القلب والعقل معا.

وفي بعض الصفحات، كنت أحس بالقصيدة الغنائية، باللغة الرومانتيكية، بالعلاقة الرومانتيكية، بالنسيج الرومانتيكي، البساطة، السذاجة، العفوية، القسوة الطيبة، الإثم الطيب، الفرحة الغامرة بالوجود، باللون، بالطبيعة، بالفن، بالانسان، الحزن الغامض، الضياع والانبهار في مواجهة

الجديد.

وفي بعض الصفحات الأخري كنت أحس بالنثر العادي يتسكع بي واصفا التفاصيل، ومسجلا الوقائع، متحدثا في رتابة وضجر. وهكذا كنت أهبط من الشعر إلي التسجيل وكنت أعبر في طريقي أحيانا علي بعض الخطوط الكاريكاتيرية، علي أنني كنت أتوقع دائما، وعلي غير موعد أن الأسطر سترتعش فجأة، بنفحة غنائية، أو بريح تدفع أمامها بداية ملحمة.

بل نقرأ في فصل من فصول هذا الكتاب مسرحية أو شبه مسرحية من فصل واحد تحكي حكاية قديمة بأبعاد جديدة، تحكي حلما أزرق في أعماق المحيط، وترمز إلي كثير من المعاني الفنية في أدب لويس عوض. وهي تستأهل دراسة مستقلة.

وهكذا يتبين لنا أن الكتاب من الناحية التعبيرية عمل فني.أداته ليست مجرد لغة فصحي أو عامية، وإنما هي أداة للتعبير الفني.

هل هي اللغة العامية؟ ما أعتقد ذلك. إنها لغة مثقفة، لغة مثقلة بالمعارف، وهي تتجنب الصياغات الفصيحة شكليا، ولكنها تعيش عليها في أغلب تعابيرها. ولقد ذكرتني هذه المحاولة بمحاولة فنية أخري غير محاولة بيرم. إنها محاولة الفنان الصديق الاستاذ محمد عفيفي لقد صدرت له منذ ما يقرب من عشرين عاما فيما أذكر مجموعة من القصص، كتب حوارها وسردها بالعامية، تماما كما حاول أن يفعل الدكتور لويس عوض ولعل محاولة الأستاذ محمد عفيفي أنقي تعبيراً وأقرب إلي العامية من محاولة الدكتور عوض وذلك لبعدها عن التعقيدات الثقافية والتأملات العقلية التي توجه الصياغة اللغوية نفسها توجيها فصيحا في محاولة الدكتور عوض. اين العامية مثلا في تعبير الدكتور عوض عندما يقول :

وأسمع رغاء الثبج وهدير العناصر إنه فصيح متقعر. ولقد التجأ الدكتور

لويس عوض إلي استخدام الفصيح استخداماً مباشرا في بعض المواقع وخاصة في موضعين : موضع كان يصف نفسه وهو سكران وصفا ساخراً، وموضع أخر كان يصوغ فيه صلاة دينية للعذراء.

بل لو تأملنا كثيراً من تعابيره العامية لوجدناها أقرب إلي الفصاحة : مثل المحيط يتدفق من باب الكابينة زي الشلال أو مثل دخلت علينا زي قديسة سكسونية مرسومة علي قزاز ملون أو مثل روح المسيح موجودة في الحب اللي أحنا بنكره بعض عشان ننشره، وفي السلام اللي أحنا بنقتل بعض عشان نوطد أركانه ما هذه اللغة؟.. هل هي العامية، هل هي الفصحي ؟

إنها خليط من الفصحي والعامية إنها في الحقيقة لغة التخاطب بين المثقفين، هي لغة التطبيق الحي ، وسط مجال خاص. وهي لغة نجدها الآن في مسرحياتنا التي يكتبها يوسف أدريس وسعد وهبه، بوجه خاص ونسمعها في أشعار فؤاد حداد وصلاح جاهين والابنودي وسيد حجاب. أما في قصصنا وروايتنا وكتاباتنا النثرية عامة فلا أثر لها بعد بيرم الا بقايا ذكريات الدكتور عوض، وقصص محمد عفيفي وبعض قصص بدر نشأت. علي أنها ظاهرة تنقرض في هذا المجال. وما أعتقد أنها ستعود إلي ازدهار. هذا هو حكم الواقع والتطبيق الأدبي نفسه.

هل يكون هذا هو مصيرها كذلك في المسرح والشعر العامي؟!

ماذا يا تري سيكون حكم الواقع والتطبيق الأدبي بعد عشرات السنوات في هذين المجالين؟

هذا موضوع لعلنا نعالجه في مقال آخر علي أنه من الواضح إذن أن قضية اللغة ليست قضية مذكرات طالب بعثة وإن تكن جانبا من جوانبها. لعلنا نستطيع أن نقول أن مسرحية الصفقة لتوفيق الحكيم تحمل قضية

لغوية جديدة في المسرح. إنها محاولة للغة مسرحية، فصيحة البناء عامية النطق والاداء. هذا هو جوهر هذه المسرحية. ولعل هذا الجوهر يطغي علي أي شئ آخر في المسرحية رغم جمال موضوعها وسلاسته. علي أن القضية اللغوية ليست جوهر قضية مذكرات طالب بعثة إن هذه القضية قد تجاوزها الدكتور عوض نفسه بما كتبه ويكتبه بعد مذكراته هذه. ولقد تجاوز القضية كذلك واقعنا الأدبي نفسه. ولهذا فإن ما يبقي من مذكرات طالب بعثة هو أنها عمل فني يحمل مضامين فكرية واجتماعية متقدمة تعبر عن مرحلة جديدة من مراحل حياتنا الثقافية.

ومن يدري، لعل التاريخ أن تكون له كلمة أخري.

(١) المصور: ٧ أغسطس ١٩٦٤.

أنور المعداوى[1]
انسانا

فى مثل هذه الأيام من العام الماضى، رحت استقبل العام الجديد بالصلاة من أجله، من أجل أن يخرج أنور المعداوى من عزلته، من أجل أن يعود أنور المعداوى مع العام الجديد، كما كان دائماً - وجها مشرقاً للصدق والكرامة والجدية فى حياتنا الثقافية.

وفى هذه الأيام استقبل العام الجديد بالصلاة من أجله كذلك . ولكن صلاتى هذا العام .. مرثية.

لقد مات صديقى والعام على وشك أن ينتهى، وأنا أعرف أن الموت حق. ولكنه عندما يقبل فى غير أوانه، عندما يقبل والفكر فى عنفوانه، أحس به باطلاً كله، أحس به غدراً. ما أبشع أن يموت إنسان وهو قادر على أن يقف على قدميه. ما أبشع أن يسقط إنسان وجبهته شماء، وقلبه يفيض بالمقدرة، ويداه عطاء.

ما أحب اليوم أن أكتب عن صديقى أنور أديباً، أو كاتباً أو مفكراً أو فناناً. أنا أرثى فيه أولاً الصدق والصديق، أرثى الانسان والكرامة والرجولة والشهامة والشجاعة. أرثى فضائل الانسان. أرثى الاعتداد بالنفس، أرثى

الكبرياء في الحق، أرثى التأبى على الدنايا والصغائر، أرثى التعفف عن رماد المذلة والهوان، أرثى الشموخ، أرثى الوقار، أرثى الجدية. أرثى فضائل الانسان في أنور المعداوى.

ماذا في مقدور الكلمة الحزينة أن تفعل! لا شئ .. لا شئ .. ماذا في مقدورنا أن نفعل . ما أقل ما قدمنا له في حياتنا، وما أكثر ما كان يستحق.

وما أريد أن أتصور أبداً أن أنور المعداوى قد مات من علة في جسده، هذا العملاق. قد يكون هذا صحيحاً وهو صحيح بغير شك. ولكنى أرى موته شحوباً يندى له جبين الحركة الأدبية في بلادى.

ألم يكن من الممكن أن يكون أكثر سعادة في أيامه الأخيرة؟ ألم يكن من الممكن أن يكون أكثر فاعلية في أيامه الأخيرة؟

أنا لا أقول إننا جميعاً قتلته، ولكنى أقول إننا جميعاً على الأقل شهداء مأساته، مأساتنا. لعلى أتكلم عن شعور ذاتى بالذنب. ولكنى أتكلم كذلك عن كل أنور أخر قد يسقط غدا بيننا فجأة. ماذا لو كانت الحياة الأدبية في بلادنا ترف حوله، حولنا بالمودة والتآخى .. الا يجعل هذا، الحياة أيسر وأنفع وأجمل.

إن موت أنور المعداوى هو بداية موت لجيل من الأدباء. ما أجدر هذا الجيل أن يقف معاً ويتساند. لا ليواجه الموت، وإنما ليجعل الحياة أيسر وأنفع وأجمل، له وللناس جميعاً، فإذا سقط أنور آخر، سقط بين أيدى المودة والاحتفاء والوفاء .

على أن أنور لم يمت هدراً. منذ أيام جاء كتابه عن على محمود طه مطبوعاً في وزارة الثقافة العراقية، وبعد أيام سيجئ له كتاب اخر في النقد مطبوعاً في لبنان. وهكذا يتحرك تراثه، تحمله الأيدى العربية، في كل مكان من الوطن العربى، وترشه على وجه الحياة العربية، لتزداد ازدهاراً وتجدداً.

غداً تطوف كتبه كالفراشات فى أيدى الناس. وقد يختلف الناس معه فيما كتب، وقد يتفقون معه. على أن الذى سيبقى دائماً فوق الخلاف رمزاً باقياً للاعتداد والكرامة هو هذا الجبين الشامخ للإنسان أنور المعداوى.

(١) المصور:٢٤ ديسمبر ١٩٦٥

محمد خليل قاسم[1]
الإنسان القدوة

منذ بضعة أسابيع كتبت فى اليوميات كلمة عابرة أحييه، أشيد بعمله الأدبى الكبير «الشمندورة»، أول رواية نوبية فى الأدب المصرى العربى، وعمل من أغنى الأعمال وأخصبها فى أدبنا المعاصر.

كتبت أحييه، وأشيد بعمله وأتطلع منه إلى مزيد.

ومنذ بضعة أيام.. جاء من يبلغنى انه قد مات محمد خليل قاسم.

أصابته نوبة قلبية فمات، وهو على وشك أن يتزوج،وهو على وشك ان يقدم إلى المطبعة الجزء الثانى من روايته «الشمندورة» باسم «الطوفان».

والموت حق، ولا راد لقضائه.

وقد يهون الموت عندما يأتى تتويجا لعمر، ثمنا بطوليا لواجب، نهاية لشوط.

ولكن ما أقسى الموت عندما يأتى فى غير موعده، وبغير ثمن..

ما أكثر ما كنا نتطلع ويتطلع الشعر والأدب والحياة الفكرية إلى محمد خليل قاسم. كان شاعرا، وأديبا، ومفكرا، وانسانا..

ولعل الانسان فيه كان مصدر فضائله ومواهبه جميعا.

عرفته فى لحظة محنة، وفى المحن تبدو حقيقة الانسان. تسقط أقنعته.. تتضخم عيوبه، أو تبرز فضائله.

وفى المحنة كان محمد خليل قاسم باقة من الفضائل، طريقه إلى نفسه، هو طريقه إلى خدمة الناس، وطريقه إلى إسعاد نفسه هو طريقه إلى إسعاد الآخرين، كان دائماسمحا، شفافا تكاد تبصر قلبه فى ابتسامته المشرقة أبدا، وفى يده المبسوطة بالمحبة أبدا.

لست اكتب عن صديق عزيز فقدته، ولست أرثى اديبا فنانا فقدناه، وإنما أبكى الانسان القدوة فيه، خسرناه ونحن أحوج ما نكون إلى القدوة فى حياتنا.

على ان محمد خليل قاسم قد مات، مخلفا جانبا من نفسه، من تجربة حياته، فى رواياته وأشعاره.

كم اتمنى ان يتولى اتحاد الأدباء جمع آثاره الأدبية، وأغلبها مخطوط، ثم يقوم بنشرها فى كتاب.

لن يكون هذا العمل خدمة لأدبنا فحسب، بل سيكون كذلك حفاظا على المعنى الانسانى الكبير الذى عاش به وله محمد خليل قاسم.

(١) الأخبار: ١٧ يونيو ١٩٦٨

الفنان عبد الوهاب الجريدلى[1]
وامتزج بالحقيقة

بعد غيبة سنوات خمس، عاد الفنان المناضل عبدالوهاب الجريدلى إلى بيته، إلى الأحضان المشوقة إليه، إلى والديه العجوزين، إلى أشقائه وشقيقاته، إلى اصدقائه ومحبيه، إلى المدينة الزاخرة بالحياة والدفء. ولكن نداء من بعيد كان أقدس عنده من هذه الأحضان.. وأولى عنده بالاستجابة. وبعد ساعات قليلة كان الفنان ينتزع نفسه من دفء البيت وحنان الأسرة ومحبة الناس، ويحمل فرشاته وكفاءاته وتفانيه ويرحل إلى السد العالى.

ولم يكن عبدالوهاب الجريدلى فى السد العالى، مبعوثا رسميا، ولا فنانا متفرغا، بل كان عاملا بين العمال، حمالا بين الحمالين، بحارا بين البحارة، يتحايل ليأكل وليرسم وليعمل، ولينام، يسير حافى القدمين، ممزق الملابس، دامى الركبتين والقبضتين، مبتسما دائما، تغرد السعادة والبهجة فى عيونه الحلوة وجبينه الطلق، مجاهدا فى البناء والفن ومعرفة الحقيقة، وامتزج على جسمه الشاب، العرق بألوان الزيت بتراب الجبل، بمياه النهر، بنشوة العمل الجماعى الخارق، بمتعة الإبداع الفنى. وكان فى كل شىء.

رسم الانفاق وشارك فى شقها، نحت الحجارة تماثيل، وشارك فى صنعها سدا. وعاش الناس والنهر والحقيقة والجمال ورسمها جميعا، وشارك فى صياغتها. فى النوبة رقص وأكل وشرب وهاجر ورسم، وفى الغسق والظلمة كان، ومع نسمات الفجر وحرقة الظهيرة، فى أعالى الجبال ومع دوامات النهر وجلسات الشاى والدخان والحديث الطيب.. كان كذلك. ما أكثر ما أكتشف من أسرار الجمال فى الطبيعة، وأسرار الحقيقة فى الانسان، وغاص وغاص حتى ما استطاع ان يفرق بينه وبين الطبيعة من حوله، وما استطاع منها فكاكا!.

وتغير مجرى النهر، وعاد الركب، وما عاد الفنان، ظل مع النهر والتاريخ فى حياتهما الجديدة، يشهد مولد بحيرة ناصر، ويتدفق مع المهاجرين، ويغوص من جديد فى أسرار الجمال والحقيقة. وعندما أحس ان رسالته قد آذنت على النهاية. كتب إلى والديه العجوزين يقول : أننى عائد إليكما. وعاد.. لم تحمله سفينة ولا طائرة ولا قاطرة، وانما حملته مياه النهر فى جوفها البعيد، وترددت به على شواطىء النهر المقدس خريرا عذبا حزينا زاخرا بأسرار الجمال والحقيقة.

عندما انزلقت قدماه فى مياه النهر عند أبهور بالقرب من معابد الأجداد فى أبى سنبل، غاص فى الماء والفرشاة فى يده، والانبهار بالجمال والحقيقة فى عينيه، ومحبة الانسان فى قلبه. وغاص وغاص حتى امتزج بالطبيعة، ما طفت له جثة، بل أصبح هو والحقيقة والنهر والبحيرة الجديدة والجمال.. شيئا واحدا : خريرا وعملا وتدفقا وتاريخا جديدا. أول عروس تهدى للنيل فى مجراه الجديد، ولكنه ليس عرس النيل فحسب، بل هو عرس الانسان المناضل. نموذج رائع لما ينبغى أن تكون عليه رسالة الفنان : التفانى

والاستشهاد فى محبة الحقيقة والجمال والانسان.

ان عبدالوهاب الجريدلى أغنية مصرية عميقة عذبة لم تكتب بعد.

---

(١) المصور:١٩٦٤

سامى الدروبى*
الإنسان العربى الباهر

ما أقسى الجرح على الجرح..

جرح غربة، وجرح محنةٍ باغية تتربصُ من جديد بأمتنا العربية.. ويأتى جُرحُ فقدانك أيها الصديق.. الرفيق.

كان سامى آسياً للجراح، فلما كان جرحه، تعمّقت وغارت كل الجراح، لأنها جميعاً موصولة به.. لستُ أتحدث عن سامى، الصديق النادر، تكون معه.. فتكون مع حقيقتك، بلا قناع من ادعاء، أو مسافة من تحفظ..

إنما أتحدث عن سامى، فأتحدث عن خلاصة الخلاصة للإنسان العربى الباهر الذى كان سامى تجسيداً حياً لأشرف فضائله، وأنبل أشواقه.

أحدث عن سامى فأتحدث عن الإنسان العربى الباهر، تنبض حياة أمته وتتجدد، بكلمته المضيئة، وفعله الخلاق، وإصراره الواعى، ومعاناته الصابرة، وتقحمه الجسور، واستشهاده الرضى.. أتحدث عن سامى، فأتحدث عن الإنسان العربى الباهر، يواجه صمت الاستبداد والقمع، وصمت السجون والمعتقلات، ثم صمت القبور أخيراً.

ولقد اجتاز سامى أبواب الصمت الثلاثة.. شامخاً مترفعاً.. وأجه الاستبداد والقمع، وواجه السجون والمعتقلات، واليوم ترتفع حقيقته المضيئة بيننا من خلف قبره.

أتحدث عن سامى، فأتمثل فيه الإنسان العربى الباهر، بكل معاناته، ونضالاته، وتضحياته. عندما علمت أول مّرة،أنه مريض بالقلب، قلتُ له : أنت ياسامى عاشق لأمتك العربية، يعانى قلبك ما تعانيه..

حزنى عليك ياسامى موصول بحزنى على ما عاناه ويعانيه الإنسان العربى.

لا.. ليس حزن كآبة، بل حزن غضب، إن صح أن يكون الحزن غضباً.

تمنيت أن يمتد به العمر، حتى يشهد هزيمة الهزيمة التى ما تزال تتربص بأرضنا العربية، فى أرضنا العربية، وتسعى للامتداد المتلوّن بصور شتى.

تمنيت أن يمتد به العمر، حتى يشهد النيل الذى أحبه، تعود مياهه من جديد، تصبّ الخصوبة فى حياة شعبه، وحياة أمتنا العربية جمعاء، لا فى طواحين مُستغليّه وأعدائه.

تمنيت أن يمتد به العمر، حتى يشهد تراث عبد الناصر يتجدد ويتألق، بعد أن كاد يتبدد ويختنق. تمنيت أن يمتد به العمر حتى يشهد رايات السلام والديمقراطية والتقدم ترفرف فوق عروبة لبنان الموحد..

تمنيت أن يمتد به العمر، حتى يشهد أعلام فلسطين الثورة تختال مظفّرة فوق أرض فلسطين.. تمنيت أن يمتد به العمر، حتى يشهد مطالع الوحدة العربية، التى غناها وأغناها، تترسّخ بالحرية والاشتراكية فى وطننا

العربي الكبير..

تمنيت أن يطول به العمر..

فقد كان محباً عظيماً للحياة، مدافعاً عظيماً عن الحياة.. محباً مدافعاً عن مطلق الحياة، وإن يكن آثر أن يجعل من حبه لمطلق الحياة، حباً خالصاً ملتزماً بأمته العربية..

عندما التقيناأول مرة، حسبتُ أن الفكر الفلسفي المجرَّد صناعته، وما أسرع ما تبيَّنتُه.. أبداً شاكي السلاح في معارك الواقع الحي..

والتقينا رفاق سلاح..

لعل اجتهاداتنا في خدمة أمتنا العربية كانت تختلف.. ولكن اختلاف الاجتهادات ما كان يصنع بيننا أبداً اختلافاً في الهدف البعيد، أو يمنع المعالجة المشتركة للهدف القريب.. بل ما أكثر ما كان يعمق الرؤية لكلينا. وكان لقاؤنا على اختلاف الاجتهادات، معنى كبيراً عميقاً لإمكان، بل لضرورة أن تلتقي كل الاجتهادات الثورية العربية في حضن جماهيرها لتشارك معاً في صناعة تاريخها.

كان يتهمني دائماً بالتفاؤل الدائم، وهو لا يدري أن إشراقة الحياة فيه، رغم ما يعاني، كانت ينبوعاً غنياً من ينابيع تفاؤلي، وما تزال.. دفقة الدم الحار في قلبه، ولمعة الحياة في عيونه، ومنطلق الإبداع في كتاباته وخطواته.

كان يرتفع ويترفع على مرضه، بالعمل المثمر والعطاء المتصل.. في غمرة مرضه، يفقد شرياناً عزيزاً لا من شرايين قلبه وحسب بل من شرايين حياته كلها، يفقد « سلمى » ابنته العزيزة، أكمل ما تكون نضارة شباب واعد.. ويتحول حزنه العميق العميق، إلى مزيد من الاضافة الخلاقة إلى ثقافتنا الحية.

قيل لى.. قبل أن يموت سامى بساعة، قام من سرير مرضه ليصحح جملة فى بعض ما كان يكتبه لنا..

قيل لى.. قبل أن يموت سامى بدقائق، بثوان، كان يعلّم الحكمة لأبنائه، وينشر البهجة فى بيته.

قيل لى.. عندما مات كان وجهه يشرق بالضياء العذب..

وأقول.. هذا هو معنى سامى بيننا، حياً وميتاً.. محبةٌ للحياة تغنى الحياة نفسها وتجددها.

وأقول.. إنه باق بيننا بكل ما عانى وجاهد، بكل ما أبدع وأضاف.

ما أكثر ما ألف وترجم من كتب، ولكنه ما كان أبداً مجرد مؤلف أو مترجم، بل كان مخصبّاً لثقافتنا القومية بخبرات بشرية عميقة فيما يقدمه ويختار لنا من كتابات وترجمات.

ما كان يترجم لغةً إلى لغة، بل كان يترجم أغنى دروس الابداع البشرى ليغذى بها حياتنا العربية المجاهدة.

وكان.. ينسج من اللغة العربية، أهازيج إبداع، تعبيراً، عن أدق الخلجات وأعمق التصورات فى رونق معجز.

على أن ممارسته للحياة نفسها، كانت أرقى ترجمة لمعنى الإنسان الباهر فيه، شرف الفكر وشموخ الذات، وجسارة الفعل وصفاء الضمير.

كان الشعر، وكان الفروسية، هذا الامتزاج والامتداد الأصيل الرائع لتراثنا العربى العظيم..كان الحكمة وكان الأنس، ما رأيت مثله حالماً أكثر واقعية من كل الواقعيين، وما رأيت مثله واقعياً أعمق حلماً من كل الحالمين.

كان الفكر الذى يغنى، وكان الغناء الذى يفكر.

كان الإنسان العربى، أصالة تراث، وتجدد رؤية، وتفتح أفق وسخاء عطاء.

أنا لا أقف لأرثى سامى أو أبكيه، فهيهات أن أو فيه حقه..

أنا أتنسم بتواضع وتقدير ومحبة، عطر حياته الباقى بيننا..

وأتساءل.. كيف نجسّد مشاعرنا نحوه، وامتناننا له، حقائق حية..

هل اقترح أن يجمع تراثه الفلسفى والأدبى والسياسى فى أعمال كاملة وهو صاحب الأعمال الكاملة.

هل اقترح أن يقام معهد قومى للترجمة، موصول باسمه، يكون مدرسةً لعلومها وفنونها، وتخطيطاً واعياً دؤوباً متصلاً يخرجها من الاجتهادات الفردية، بل أكاد أقول من التضارب وسوء الاختيار ولا أقول سوء القصد، إلى العمل الحضارى الشامل المنتظم الذى يغذى احتياجاتنا الثورية.

أتمنى أن يتحقق هذا، لا من أجل سامى وحده، بل من أجل تنوير ثقافتنا العربية وتثويرها..

على أنى أعرف، أعرف، أن سامى الدروبى لن يرضيه جمع تراثه بقدر ما يرضيه جمع الكلمة الثورية العربية، وتوحيد نضالها، ومواصلته بحسم وحزم واقتدار.

أعرف، أعرف، أن سامى الدروبى لن يرضيه معهد للترجمة، بقدر ما يرضيه أن نُحسن قراءة دروس الحكمة فى كتاب النضال العربى، وأن نجودّ ترجمتها فى ممارستنا الحية..

هكذا يكون المسلك الحق، الذى نعبّر به جادّين عن تقديرنا وامتناننا لسامى الدروبى ولكل سامى دروبى آخر من شهداء الكلمة والنضال فى أمتنا العربية:

* أن تتلاقى كل الاجتهادات الوطنية والتقدمية والثورية تلاقياً جاداً، فى ساحات النضال العربى من أجل التحرر والتقدم والوحدة.

* أن تتعانق معركة التحرير الوطنى بمعركة التجذير الاجتماعى، فلا حياة ولا انتصار لا حداهما بغير الأخرى.

* أن نحسن التمييز بين أصدقائنا وأعدائنا لا باللسان وحده وإنما بالممارسة النضالية.

* أن ترتفع إرادة الجماهير الشعبية بالمشاركة الديمقراطية الفعالة الحقة فى صياغة حياتها وتجديدها.

* أن تنحسم المواقف، وتنتهى لعبة التوازنات والتنازلات غير المبدئية.

.. هذه هى الباقة التى نقدمها لقبر سامى الدروبى ولكل سامى دروبى من شهدائنا. باقة إصرار واع على مواصلة النضال تحقيقاً لما عاشوا من أجله، وعانوا من أجله، وماتوا من أجله.

ولتطب نفساً، ولتقر عينا ياسامى وياكل الشهداء، مسدودٌ مسدودٌ طريق هؤلاء الذين يبذرون الفتنة والعزلة والانقسام، ويكرسون التخلف والتبعية والاستسلام فِي أرضنا العربية.

ومسدود مسدود ياسامى وياكل الشهداء، طريق هؤلاء الذين اختاروا أن ينتكسوا بنضال أمتنا العربية، بخطواتهم المتبعثرة الحائرة البائرة.

مسدود مسدود طريق هؤلاء الذين اختاروا أن ينفتحوا على أعداء أمتنا العربية، وخصوم تحررها وتقدمها ووحدتها، وأن ينغلقوا على أشرف أبنائها وأصدق أصدقائها وأنبل أشواقها.

مسدود مسدود طريقهم بكل ما تبذله سواقيهم المجدبة المتسولة من جهود ومحاولات.

أجل ياسامى وياكل الشهداء.. بقدر حزننا عليكم، وخسارتنا فيكم، وامتناننا لكم، سيتضاعف تفاؤلنا، ستتضاعف مسئوليتنا. سيتضاعف نضالنا.

هذا وعدنا.. وعهدنا..

وبعد..

عزاءً لأسرتك الصغيرة العزيزة، الوالدة احسان، ليلى، مصباح وبقية الأسرة الكريمة. عزاء لأسرتك الكبيرة، أسرة النضال السياسى وأسرة النضال الثقافى وأسرة جماهيرنا العربية التى قدرتك وأحبتك.

وسلاماً عليك ياسامى، صديقاً ورفيقاً ونموذجاً عربياً وانسانياً باهراً.

وتحية لسوريا العظيمة التى أنجبتك..

* كلمة ألقيت فى حفل تأبين د. سامى الدروبى فى دمشق فى ١٩٧٦/٣/٢٧

توفيق يوسف عواد
الديك اللبنانى الصياح*

ما أندر أن يحتشد وأن يتجلى وطن فى فرد !

جلست أكتب عن توفيق يوسف عواد، فإذا بقلمى ينبض بلبنان، كل لبنان، بتضاريسه الإنسانية والطبيعية على السواء. وأدركت أن الأمر ليس لأن توفيق يوسف عواد مواطن لبناني، وإنما لأن لبنان، لبنان الجوهر، لبنان المثال النادر، لبنان الحرف المعلم، لبنان الفعل المبادر، لبنان المعاناة والاستشهاد، لبنان المجاهدة والشوق العارم إلى الكرامة والحقيقة والحرية والإبداع، لبنان .. المتوحد بتعدده والمؤتلف باختلافه، لبنان .. هذا الوطن الصغير الجميل، الذى يتجاوز جباله ووديانه وشطآنه، حاملاً راياته المتحضرة إلى انتماءات أكبر. إلى العروبة، إلى الإنسان من حيث أنه إنسان، إلى القيم الثقافية المتجددة أبداً .. إن لبنان هذا، يحتشد ويتجلى، أعمق وأصدق وأنبل ما يكون احتشاده وتجليه فى كتابات توفيق يوسف عواد، وفى سيرة حياته النابغة.

ولهذا،لا أظننى أبتعد، قيد أنملة عن وقفة التكريم والإجلال لتوفيق يوسف عواد نفسه، عندما أبدأ حديثى عنه بتحية الإجلال العميق، والمحبة الغامرة للشعب اللبنانى العظيم.

رغم السنوات الصعبة، ها نحن نعود إلى لبنان، وما فارقناه، ويعود إلينا

لبنان، وما فارقنا .. نعود، رغم الأحزان مستبشرين مستشعرين بداية قيامة جديدة مجيدة للبنان، طالما دعا إليها وجاهد من أجلها وبشر بها وأرسى ركائز قيمها .. توفيق يوسف عواد.

بقلمه وحصاد عمره اسهم ويسهم في هذه القيامة الجديدة، وباستشهاده المأساوى عمّد هذه القيامة بدمه.

إنه الإمتداد الملهم لموكب المفكرين الشهداء في السنوات الأخيرة من حياة لبنان: كمال جنبلاط، وصبحي الصالح، وحسين مروه، ومهدى عامل، وكمال الحاج وسهيل طويلة، وعشرات وعشرات غيرهم.

وهو الامتداد الخصب لكنوز الكتاب والأدباء والمفكرين اللبنانيين الذين أنجبتهم العبقرية اللبنانية، والذين كانوا رواداً للقومية العربية وروادأ فى إغناء الثقافة العربية وتجديدها ما أعمق عرفاننا نحن المثقفين المصريين بوجه خاص - بالجميل لهؤلاء الأدباد والمفكرين العظام.

وما أعمق عرفان المثقفين العرب بعطاء توفيق يوسف عواد بوجه خاص، باعتباره رائداً بحق فى إنضاج البنية الفنية للرواية والقصة العربية وفى تعميق دلالتهما الاجتماعية المتقدمة.

على أن توفيق يوسف عواد، لم يكن مجرد الكاتب الأديب المفكر الشاعر الفنان بل كان كذلك، المواطن، الدبلوماسي، والإنسان العاشق للحياة، المتفانى فى اداء واجبه الوطنى والاجتماعى والانسانى .

وما أكثر ما اصطرع داخله .. الانسان والفنان. وما أروع ما عبر عن ذلك فى حوارات حصاد العمر بين سطيح إنسان العمل والمجتمع، وشِقّ فنان التحليق فى دنياوات الجمال والإبداع.

ومن وحدة هذه الثنائية كانت حياته إبداعاً، وكان ابداعه إلتزاماً اجتماعياً وإنسانياً حياً.

منذ« الصبى الأعرج» وعبر «الرغيف و طواحين بيروت والعشرات من

قصصه وأشعاره ومقالاته وتعليقاته، حتى سيرته الذاتية فى حصاد العمر ينبض الواقع اللبنانى بكل احتداماته وتناقضاته وعنفه وقسوته وعرامته ومجاهداته، فى تداخل حميم وتناسج حى، مع أرق ما تكون الرقة، وأصفى ما يكون الصفاء، وأحلى وأنبل وأكرم ما تكون إنسانية الإنسان. بمزج الخاص بالعام، الذاتى بالموضوعى، الوطنى بالاجتماعى، القومى بالانسانى، لتتخلّق وتبرز من هذا كله، الشخصية اللبنانية عامة والشعبية منها بوجه خاص، فى ملامحها ذات العطر المتميز، فى عاداتها وأعرافها وطقوسها، فى مظاهرها، وأعماقها، فى مباهجها ومآسيها، فى مواقفها العامة وتفرداتها الذاتية الخاصة – على اختلافها وتنوعها –. ويدور حديثها بلغة عربية فصحى، أعرق واحلى ما تكون الفصاحة، دون أن تطمس الخصوصية اللبنانية فى بنية عبارتها، فى لهجتها، فى حكمتها، فى طرائفها ونكاتها وحكاياتها الشعبية.

شفاف شفاف فى الإحساس العميق بالجمال النادر للطبيعة اللبنانية، متوهج دائما بالبهجة والاعتزاز والحماس لكل انتصار عربى، فهكذا كان الى جوار الشعب المصرى عام ٥٦، يشاركه انتصاره على العدوان الثلاثى آنذاك. حاد صارم عنيف فى إدانه كل ما يعوق إنطلاق الإنسان ويحد من حريته، سواء كان تعصباً دينياً طائفياً، أو استغلالاً طبقياً، أو جموداً فكرياً، أو تسلطاً سياسياً.

لبنان .. كان عشقه الكبير. على أن العقلانية والحرية والكرامة والحق والسماحة والديمقراطية والسلام ومحبة الإنسان، كانت وطنه العميق ولبنانيته الحقيقية.

فى طفولته، عندما كان طالبا فى المدرسة الابتدائية، كان كما أسماه جده مداعباً الديك الصياح فهو الذى كان يقرع جرس المدرسة كل صباح، معلناً مواعيد الدروس، ويظل توفيق يوسف عواد بيننا دائماً بكتاباته

ونموذج حياته واستشهاده، هذا الديك الصياح، بأجل وأنبل وأشرف القيم الإنسانية المتحضرة.

واسمحوا لى فى الختام أن أتجاسر بالقول : بأننا مهما ارتفعت وتعمقت كلماتنا فى تكريم توفيق يوسف عواد، فلن تبلغ الغاية لما يستحقه من تكريم .. فتكريمه إنما يكون بحماية تراثه وتعميق قيمه وتطويرها، وتجسيد أفكاره فى الواقع اللبنانى. وتكريمه إنما يكون بمواصلة وحماية وتطوير ما يتحقق اليوم فى لبنان من ميلاد جديد.

إن الإصرار على توحيد الكلمة، مع احترام التنوع والاختلاف، والحرص على الحوار البناء وروح النقد، وترسيخ التسامح الدينى والفكرى، وتعميق الديمقراطية السياسية والاجتماعية، ودعم المشروعية وحقوق الانسان وسيادة القانون وتحرير الأرض المحتلة، الجنوب اللبنانى وكل الارض العربية المحتلة والتفاعل والتكامل – على كافة الأصعدة – مع بقية أجزاء الأمة العربية، تحقيقاً وإشباعاً لاحتياجاتها الاجتماعية والقومية والثقافية، وارتفاعاً إلى مقتضيات العصر الراهن، والمشاركة الإيجابية فيها على أساس من التكافؤ والندية .. إن هذا الطريق الصاعد المتطور للبنان الجديد، هو التكريم الحقيقى لتوفيق يوسف عواد، وهو كذلك التكريم الحقيقى لكل شهداء لبنان، ولكل ابنائه وكتابه ومفكريه ومبدعيه، الذى استشهدوا وعملوا فى سبيل أن يظل لبنان هذه المنارة الحضارية الرائدة.

* تحية الإجلال والتقدير للمثقف اللبنانى وللثقافة العربية فى لبنان.
* المجد والخلود للذكرى العطرة المتجددة أبداً لتوفيق يوسف عواد.
* المجد والخلود والازدهار الدائم للشعب اللبنانى العظيم الذى انجبه.

---

* كلمة ألقيت فى بيروت بمناسبة ذكرى استشهاد الأديب اللبنانى توفيق يوسف عواد

عبد المحسن طه بدر*

الوعى التاريخى النقدى بالإبداع الأدبى

كنت غائبا عن الوطن حين مات، ولم يكن لى شرف المشاركة فى توديعه، فضاعف موته إحساسى بالغياب عن وطنى، بل إحساسى بغياب وطنى عنى. كأنما غاب عنى بعض الوطن، لا هذا الوطن الحاضر وحده، وإنما الوطن الذى نحلم به ونجهد من أجل تحقيقه.

كان عبد المحسن تجسيدا حيا للوطن الآتى، فى هذا الوطن الذى نحس غيبته وضياعه وتخلفه، كان عبد المحسن وطنا للحق، وطنا للصدق، وطنا للمحبة والخير والفضيلة والتقدم وطنا للإستقامة والكرامة وطنا للحرية، وطنا للعقلانية والعلم، وطنا للإبداع، كان بشارة حية متجسدة متجددة للوطن الجديد نحلم ونجهد من أجل تحقيقه.

فارسا كان.. شاكى السلاح أبدا

سلاحه غضب للحق

سلاحه صدق فى الحق

سلاحه صراحة قاطعة فارقة

سلاحه الضمير النقى الشريف فى وجه الاغواء وسلطة العسف

والأستغلال، سلاحه الصرامة فى الحسم المبدئى بلا مساومة أو موارية أو مداراة.

سلاحه عفة النفس وشموخ الفكر وجسارة الإرادة ومحبة الغير والتفانى فى خدمتهم بغير حساب.

لم أعرف قسوة تستبطنها رقة ومحبة مثل قسوته.

لم أعرف غضبا تستبطنه سماحة ومودة مثل غضبه

لم أعرف شموخا يستبطنه تواضع وبساطة مثل شموخه

لم أعرف جهامة يستبطنها حنان ودماثه مثل جهامته.

للوطن كان، لمجتمعه وشعبه عماله وفلاحيه وطلابه ومنتجيه ومبدعيه كان وللثقافة العربية والإنسانية كان،للأدب والفن كان، للعلم كان لأشراف التقاليد الجامعة كان، لأسرته كان، لأصدقائه ومحبيه ولقريته كان وسيظل دائما.

وفى وطن ابتذل فيه المشروع الوطنى باسم التبعية، وابتذلت فيه القومية باسم التمزق والفرقة والاستعانة والاحتماء بالعدو باسم السلام والانفتاح وابتذلت فيه الثقافة باسم الاستثمار والترفية والتسلية،وابتذلت فيه القيم باسم الربح والمتاجرة والاستهلاك،وامتهنت فيه كرامة المثقف باسم حفظ النظام،وانتهكت فيه حرية الإنسان وحرية المثقف باسم قوانين الإستقرار.

وفى مثل هذا الوطن عندما يموت رجل فى قدر عبد المحسن طه بدر تصبح الخسارة فادحة،خسارة للوطن وخسارة للقيم وخسارة للثقافة والعلم وخسارة للمستقبل الذى كان يجاهد ويشارك فى استحضاره. المدرس الصغير فى القرية الصغيرة يأتى إلى المدينة الكبيرة فلا يلبث أن يصبح أستاذا فيها أستاذاً لمبادىء وطنه ولمبادىء أمته العربية كلها، وحارسا لقيم الحق والكرامة والحرية والجمال للإنسان إينما كان.

لم تكن مصادفة ولم يكن ترفا أن يختارعبد المحسن الإنسان الإنسان الأدب مهنة له، بل رسالة ومهمة، ففي الأدب وبالأدب يتحقق التعبير عن إنسانية الإنسان ويرتفع سلاح النقد ونقد السلاح من أجل تغيير الحياة وتنويرها وتثويرها إلى غير حد.

لقد كان الأدب عنده هو الإنسان، هو واقع الإنسان تعبيرا، كاد أن يطابق الأدب الحق بالواقع الإنساني الحق،رغم وعيه العميق بخصوصية بلاغة الأدب وتميزها عن بلاغة الواقع. الصدق الأدبى عنده هو مدى التعبير عن صدق الواقع تعبيرا أدبيا. أدرك أن الواقع يختلف بحسب رؤية الإنسان له، وبهذا تختلف الرؤى الإبداعية والنقدية.

واختار لهذا مصطلح « الرؤية » بالتاء المربوطة لا « الرؤيا » بالألف، لأن الأول على حد تعبيره يقرب المعنى من الإدراك الواقعى، على حين أن الثانى يقربنا من الادراك الوهمى. وما كان هذا يعنى أبدا أنه يستبعد الخيال من الأدب، أو يرضى أن يجعل من مجرد وثيقة واقعية اجتماعية أدبا، وإنما كان يتحدث هنا عن رؤية الواقع، لاعن أسلوب وأدوات التعبير الجمالى عن هذه الرؤية التى ما كانت تنفصل عنده هذه الأدوات نفسها.

لقد كان يحرص على الإبتعاد عن شطحات الوهم، حرصه على ساحة الحقيقة بشرط أن يكون التعبير عن هذه الحقيقة تعبيرا أدبيا جماليا، ولكنه كان يرفض ما أخذ يتكاثف فى أفق الأدب من اغتراب عن الحقيقة والإنسان، أو هروب عن مسئوليتهما باسم تكنوقراطية شكلانية فارغة أو حداثه زائفة فى الإبداع والنقد على السواء.

لقد جعل الأساس ونقطة البداية.. النص الأدبى نفسه، وجعل همه الأكبر البحث عن الرؤية داخل النص، وعن الأدوات التعبيرية لهذه الرؤية. ولكن لأن الواقع عنده ليس الواقع الضيق المحدود بحدود النص، وإنمّا هو

الواقع المتدفّق الذى تخلق وتحقق فيه النص، لقد وضع النص فى سياقه التاريخى والاجتماعى، وراح يتابع شبكة روافده المختلفة التى تصوغ ملامح النص الظاهرة أو الخبيئة، مقارناً بين مختلف أوجه المشابهة فى نصوص أخرى عبر التيار المتدفّق للتاريخ الاجتماعى الحى.

ولم تقف به الرحلة البحثية عند حدود الوصف الخارجى أو الداخلى أو المتابعة التاريخية المقارنة وإنمّا ارتفعت به رحلته إلى مستوى المحاكمة والتقييم والنقد.

وفى هذا كله كان صارما فى تحرى الدقة بحثا عن الحقيقة فى أقل التفاصيل وأكبرها، صارما فى امتحانها امتحانا عسيرا، مهما كلفه هذا من جهد. وكان صارما فى الحكم الأخير الذى يتوصل إليه. وما كان يجامل أحدا أو يتجنى على نص.

قد تغضب أحكامه أقرب الأصدقاء اليه، وقد تصدم من لا يعرفون جديته وصدقه، لكنه كان صارما حتى على نفسه.

كان تحليله للنص تحليلا موضوعيا تاريخيا مقارنا، فضلا عن تقييمه له تقييما من زاوية الواقع الاجتماعى، وكانت الحقيقة عند عبد المحسن طه بدر سواء التاريخية أو الواقعية أو الأدبية حقيقة علائقية، متصارعة متطورة، رغم اختلاف طبيعة كل من هذه الحقائق الثلاث، فكل ظاهرة متشابكة بغيرها، متأثرة بغيرها، مؤثرة فيها ومتجاوزة لها، كان يبصر بالتراث القديم للأدب العربى ويتبين جذوره الممتدة، ولكنه كان يحذر من الجمود عند قيمه. وكان يدرك ينابيع الأدب الشعبى القائم ويرى ضرورة استلهامها، وكان يتبين واقع التأثر بثقافة العصر والحضارة الغربية عامة ويرحب به ولكن دون تقليد أو تبعية.

وكان يرى واقع التأثر بهذه الروافد جميعا ضرورة موضوعية، ولكنها

ضرورة مرتبطة وملازمة، بل مشروطة بروح النقد والإبداع والتجاوز. وكان يدرك ضرورة التأثر والتأثير بين هذه الروافد المختلفة من أدب قديم وأدب شعبى وثقافة غربية، فضلا عن الواقع المعايش ولكنه كان يدرك كذلك أن العلاقة بين هذه الروافد هي علاقة صراعية ولم يكن يرى الواقع الاجتماعى كبيئة مجردة أو كتلة مصمتة، بل كان يعى ما فيه من فروق وتمايزات واختلافات ومصلحية. كان يعى أنه واقع صراعى متحرك نحو أفق مفتوح على إمكانيات شتى، ولهذا فرؤية الأديب - على حد تعبيره - كلما كانت أقدر على كشف القوى التى تعوق حركة التاريخ وتقهر إنسانية الإنسان، كما أنها تصبح - على حد قوله - أقدر على تخيل طبيعة المستقبل الذى يحقق للإنسان إنسانيته » (نجيب محفوظ ص ٢٠).

كانت الرؤية الأدبية عنده إذن معرفة بالواقع وتبشيرا بتجديده وتجاوزه فى آن واحد وكان يحرص فضلا عن هذا على إبراز الدلالة الوطنية والدلالة القومية والدلالة الإنسانية العامة فى التعبير الأدبى، لهذا كان يدعو إلى التعبير عن الشخصية المستقلة فى الإدب عامة، وعن الشخصية المصرية والقومية خاصة في ارتباطها الجمالى الصادق بواقعها الموضوعى الخاص. ولهذا كذلك وجدناه فى كتابه (تطور الرواية العربية) يفسر نشأة الرواية وتطورها ببروز وتطور الشخصية القومية العربية فى مواجهة تحدياتها الداخلية والخارجية، ومع عنايته الفائقة فى تحديد الرؤية الخاصة للأديب فى تعبيره الأدبى، فإنه كان يحرص دائما على محاولة الربط بين هذه الرؤية وأدوات التعبير عنهاوذلك بتحليل تفصيلى دقيق لبنية أشخاص الرواية ولترتيب أحداثها ولغتها وأساليبها المختلفة، ومدى ملائمة هذه الأدوات كلها فى التعبير عن تلك الرؤية.

وكان يدرك صعوبة اكتشاف هذه العلاقة الحميمة الغامضة بين شكل

العمل الأدبى ومضمونه، أو بين العناصر المكونة لبنيته الخاصة. وكان يجتهد لاكتشاف حقيقة هذه العلاقة أو خصوصية هذه البنية.

ولا شك أن هذا الأمر كان يقتضى امتلاك ناصية المناهج الإجرائية الجديدة التى كان يستفيد من بعض عناصرها ويزداد اقترابا منها فى دراساته لتاريخ الرواية العربية عامة والمصرية بوجه خاص، هذه المناهج التى ألهم تلاميذه مواصلة السعى إلى امتلاكها والاجتهاد فيها.

والحق أن تأريخه لتاريخية الرواية العربية فى تطورها منذ ما يقرب من منتصف القرن التاسع عشر حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية، كان تاريخا تحليليا مقارنا، تقييميا ونقديا، لا يضيف كتابا إلى كتب سبقته، بل يقدم كتابا تأسيسيا فى تاريخ الرواية العربية لا يتحقق به الوعى الشامل لأول مرة بتاريخ الرواية العربية فحسب، بل يتم به كذلك وعى الإبداع الروائى العربى بنفسه، وعيا تاريخيا نقديا، مما أسهم بغير شك فى تطوير هذا الإبداع تطويرا داخليا.

وهكذا كان الأمر بالنسبة لكتابه عن « الروائى والأرض » وكتابه عن « نجيب محفوظ » وإذا كان منهج عبد المحسن يقوم أساسا على رؤية الروائى لواقعه وموقفه منه فاننا إذا طبقنا هذا المنهج على الرؤية النقدية لعبد المحسن لوجدناها تتجسد فى المعيار نفسه الذى اتخذه هو لتقييم جودة العمل الروائى، أى حسن التعبير عن حقائق الواقع فى تشابكها التاريخى وصراعها الاجتماعى من أجل تحرر الإنسان مما يعوق تطوره ويحقق إنسانيته.

والواقع أن هذه الرؤية لم تكن رؤية باحث جامعى فى قاعة بحث فحسب، بل كانت كذلك وأساسا رؤيته كمثقف وطنى قومى تقدمى، يشارك فى هموم وطنه وأمته بالرأى والموقف العلمى كذلك، لهذا لم يقبع عبد المحسن فى قاعة البحث داخل الجامعة وحدها، بل كان فى قلب هذه

الهموم خارج الجامعة كذلك منخرطا فى مختلف الجهود والنضالات الوطنية والقومية والديمقراطية والاجتماعية والثقافية.

ولهذا كان من الطبيعى أن تدخل هموم مجتمعه ووطنه وأمته معه داخل الجامعة، فى قاعة البحث، برغم أن قوى الأمن كانت قد أخذت مواقعها داخل الجامعة منذ منتصف الخمسينيات لمنع هذه الهموم الاجتماعية من جديد داخل الجامعة بعد أن كانت قد طردت بعض المعبرين عنها.

كان عبد المحسن من طليعة هذا الرعيل الشجاع من دارسى الأدب الذى أخذ يجدد الدراسات الأدبية باضافة البعد الواقعى الاجتماعى والمناهج العلمية الإجرائية الجديدة فى مجال النقد الادبى بوجه خاص بعد أن كان النقد الأدبى يكاد يكون مقصورا على المناهج التذوقية أو اللغوية أو الوصفية الخارجية المتعالية على الواقع الاجتماعى أو التحليلية النفسية أو الرؤية التأريخية ولا أقول التاريخية، أو النظرة إلى البيئة نظرة متشيِّئة متوازنة غير صراعية وفى مواجهة الفساد والابتذال والتعسف واهدار القيم الوطنية والقومية والثقافية الذى أخذ يسود ويستشرى فى المجتمع ويتسلل إلى الجامعة نفسها مع بداية السبعينيات، يغتال العقول والضمائر ويغرى بمناصبه ودولاراته النفطية العديد من المثقفين، وقف عبد المحسن الفقير يتصدى ويدافع عن الجامعة، عن مصر عن كل ما حققه تاريخ شعبنا من مبادىء وقيم، وكان امتحانا حاسما لصلابته الاخلاقية وعقلانيته العلمية وانتمائه الوطنى والقومى، بل ولرؤيته التاريخية الواقعية النقدية نفسها.

وهكذا امتزجت المعرفة عنده بالموقف وامتزج العلم بالمقاومة.. وانتصر عبد المحسن وكان ثمن انتصاره أن يفصل من الجامعة فى بداية الثمانينات هو وطائفة من الجامعيين الشرفاء الشجعان من أمثاله.. ثم عاد إلى الجامعة..

وعادت الجامعة إليه. وما يزال عبد المحسن يعود اليها وتعود إليه دائما منذ لحظة انتصاره هذا الانتصار الذى ما يزال حتى اليوم معركة من أجل مواصلته وتثبيته. نعم ما يزال يعود عبد المحسن إلى الجامعة وتعود الجامعة إليه بالكوكبة المتنامية الممتازة الملتزمة الشجاعة من زملائه وتلاميذه ومحبيه داخل الجامعة وخارج الجامعة فى مصر وبقية أقطار وطننا العربى، الذين يواصلون طريقه. يعود الينا عبد المحسن دائما مع كل لحظة تمتزج فيها المعرفة بالموقف ويمتزج فيها العلم بالمقاومة. وسوف يظل معنا عبد المحسن دائما مع مواصلة مسيرة المثقفين مسيرة الثقافة العربية، الثقافة القومية العقلانية الديمقراطية من أجل وطن متحرر متقدم.وأمة عربية متضامنة موحدة وتنمية عربية استقلالية حضارية شاملة فى مواجهة قوى التخلف والتمزق والتعسف والابتذال والتبعية.

تحية للذكرى العطرة المتجددة لعبد المحسن طه بدر، تحية لأسرته الكريمة، سلوى وخالد ومنى وتحية للشعب المصرى العظيم الذى أنجبه وتحية لكلية الآداب ولقسم اللغة العربية فى كلية الآداب الذى تعلم وعلم فيه عبد المحسن الذى هو منارة للتجدد الثقافى فى مصر والوطن العربى كله.

* كلمة ألقيت فى كلية الآداب بمناسبة احتفال جامعة القاهرة بالذكرى الأولى على رحيل الناقد الكبير عبد المحسن طه بدر.

حتى لاتغيب شخصية مصر أيضا *

ست أدرى، هل أرثى جمال حمدان المفكر المبدع والانسان الرائع النادر صاحب شخصية مصر، أم أرثى فيه شخصية مصر التى تكاد هذه الأيام أن تغيب هى أيضا!؟

عندما اضاف جمال حمدان إلى عنوان كتابه شخصية مصر تعبير دراسة فى عبقرية المكان ، ظن الكثيرون أنه - وهو الجغرافى الضليع - يتحدث عن مصر موضعاً وموقعاً جغرافيين. على أن جمال حمدان لم يعرف المكان فى غير ارتباط بالزمان، ولم يدرس الجغرافيا فى غير تفاعل مع التاريخ، ولم يبصر الارض بمعزل عن الانسان، ولم يتبين ملامح شخصية مصر إلا من خلال تاريخها الحى النابض بالعمل والانتاج والابداع والمحن والمقاومة. لم يكتب عن مصر هبة النيل، وإنما مصر هبة الانسان اساسا. لم يكتب عن مصر الماء والصحراء والصخور فحسب، وإنما واساسا عن مصر الخضرة والشعب والتاريخ، مصر العامل والفلاح والمثقف والسياسى والاقتصادى والادارى، مصر السلطة والجماهير، مصر الخصوصية العربية والاسلامية، مصر التأثير فى العالم والتأثر به.

وعندما كتب عن شخصية مصر وعبقرية مكانها، لم يكن يكتب وصفاً أخر خارجياً لمصر كما فعل علماء الحملة الفرنسية فى كتابهم العظيم، وإنما اضاف الى هذا الوصف بما يفوق ما كتبوه ثم راح يتعمق ماوراء هذا الوصف الخارجي. ولم يكتب ملحمة عشق لمصر، وإن كان كتابه ابلغ وارق وأعمق ملحمة فكرية - لوصح التعبير - فى عشق مصر، وإنما كتب كذلك للتوعية بحقيقة مصر، وللتحذير العلمى الموضوعى لما أخذت تتعرض له مصر من اخطار ومزالق وظلمات، واستطاع أن يضفر بين العديد من العلوم: الطبيعية والانسانية، الجغرافية والتاريخية، الاقتصادية والسياسية والعسكرية، النفسية والمجتمعية، التضاريسية الخارجية والعميقة البعيدة، الجزئية الخاصة والفلسفية الشاملة، واستطاع بهذا أن يتحرر من سيطرة العامل الواحد الوحيد فى تفسير الظواهر، وأن يتمكن من تحديد القوانين العامة التى تتشكل من المعطيات والقوانين الجزئية، وهكذا جاء كتابه شخصية مصر زاخرا بالحقائق والمعارف والتحليلات العلمية البالغة الاحاطة والعمق والذكاء اللامع، كاشفا عن القسمات الجوهرية فى شخصية مصر، المتحركة فى التاريخ والمحركة له. ولكنه لم يكن مجرد كتاب للمعرفة فحسب، بل كان كتابا لتسليح العقل المصرى والضمير المصرى للرد على ما أخذت تتعرض له مصر - وخاصة منذ السبعينيات - من أخطار. يقول جمال حمدان فى مقدمة كتابه:فى هذا الوقت الذى تتردى فيه مصر إلى منزلق تاريخى مهلك قومياً، ويتقلص حجمها ووزنها النسبى جيوبوليتيكيا بين العرب، وينحسر ظلها، نقول فى هذا الوقت تجد مصر نفسها بحاجة أكثر من أى وقت إلى اعادة النظر والتفكير فى كيانها ووجودها ومصيرها بأسرة .. من هى .. ما هى . ما تفعل بنفسها.. ثم ماذا بحق السماء يفعل بها .. الإم .. والى أين، ثم يقول جمال حمدان:بالعلم

وحده فقط لا بالاعلام الاعمى ولا الدعاية الدعية ولا التوجيه القسرى المغرض يكون الرد . وهكذا كان العلم عنده هو سبيل الرد والمواجهة . ولكن جمال حمدان لم يقف عند حدود العلم وحده، بل كان يمزج بين العلم والعمل، بين الوعى والفعل، للخروج بمصر - على حد قوله - من مأزقها التاريخى الوجودى، ومن دوامة الصغار والهوان والأزمات المتراكبة. وكان يرى أن نقطة البداية هى الديمقراطية. فقضية القهر السياسى - على حد قوله كذلك - هى أس وجذر مشكلة الشخصية المصرية ومصدر كل سلبيتها وعيوبها المزمنة.

وبالديمقراطية تسير مصر فى طريق الشفاء من هذه الامراض والسلبيات، على أنه كان يرى أن الامر يتطلب كذلك حدثا عظيما يرج مصر رجا ويخرجها من ذلك المأزق التاريخى!

وهكذا كان كتاب شخصية مصر ، ليس كتاباً فى الجغرافيا بمعناها الشامل فحسب، بل هو كتاب فى التغيير الاجتماعى الحضارى المستند إلى رؤية علمية موضوعية، وهو كتاب للتصدى لمحاولات طمس شخصية مصر، فى واقعها الجغرافى والانسانى والتاريخى والاقتصادى والقومى والثقافى والنفسى.

على أنه منذ ان كتب جمال حمدان كتابه هذا، أخذت تتزايد محاولات طمس شخصية مصر.

كان يتحدث عن الديمقراطية مفتاحا لحل مشكلات مصر، وها هى ذى الديمقراطية ما تزال ديكوراً واطاراً خارجياً يجرى من ورائها كل ما يتعارض مع المصالح الاساسية لشعبنا المصرى!

وكان جمال حمدان يخشى على مصر من الانفتاح الاقتصادى وكان يقول: أن الانفتاح هو الانزلاق واختلال التوازن والتجانس، أنه على حد

تعبيره فتح الباب للرأسمالية الفردية والاستعمار وسيطرة طبقة طفيلية استهلاكية مليونيره عاتية وكان يقول: الرأسمال الاجنبى خرج من باب التأميم ودخل من باب الانفتاح ، وكان جمال حمدان يدعو فى إطار فلسفته التوازنية - إلى نوع من التوازن بين الانفتاح والانغلاق - أو على حد تعبيره - إلى صيغة تجمع بين الانغلاق الواسع والانغلاق الضيق. على أن المهم عنده هو التنمية الاقتصادية والمجتمعية والثقافية لصالح التحرر والتقدم.

فماذا تبقى من شخصية مصر التى دافع عنها ودعا إلى تأكيدها جمال حمدان؟ الانفتاح يزداد شراسة وفوضى ، حتى أصبح اليوم نهبا مقننا للقطاع العام وتسليما له بأبخس الاثمان للرأسمال الاجنبى والصهيونى!

وكان جمال حمدان يرى من الناحية السياسية أن الوحدة العربية هى اطار دولتنا العصرية، وانه لا وحدة للعرب بغير زعامة مصر، ولا زعامة لمصر بغير استرداد فلسطين للعرب، لأنه لا وحدة للعرب بدون استرداد فلسطين. فأين دولتنا العصرية اليوم من وحدة العرب، ومن قضية استرداد فلسطين؟ وأين هذه الرؤية العربية من المحاولات الراهنة التى يرتفع صوتها بلسان رسمى لتقيم وحدة شرق اوسطية تتميع بها خصوصيتنا ومصالحنا القومية العربية؟

لقد كانت شخصية مصر عند جمال حمدان ذات رؤية استراتيجية متكاملة شاملة تنبع من ذواتنا ومن مصالحنا اساسا. فأين نحن الان من هذه الرؤية، وسياساتنا تتخبط بين الممارسات التجزيئية البرجمائية التى تخضع لأوامر صندوق البنك الدولى والمخصصات الامريكية ومصالح الشركات المتعديّة الجنسية فى المنطقة؟!

ما أكثر ما احتفلنا باسم جمال حمدان، وما أكثر ما مجدنا اعماله العلمية وخاصة كتابه شخصية مصر ومنحناه رسميا جوائز من بينها الجائزة

التقديرية، ولكن ماذا حدث؟ لقد رحنا نطمس شخصية مصر بسياساتنا التى تكرس التخلف والتبعية،والتخلى عن المشروع القومى والتنموى التقدمى، فضلا عن التردى الثقافى والفكرى والاخلاقى والظلامية الكالحة التى أخذت ترين على حياتنا المصرية.

ولهذا فليس صحيحاً ما يقال عن جمال حمدان: انه كان محبا للعزلة، وأنه كان متصوفا فى علمه. لقد عرفته معرفة حميمة منذ أن كان طالبا نابها فى قسم الجغرافيا بكلية الأداب. عرفته محبا للحياة والناس والفن والموسيقى والغناء فضلا عن عشقه للحوار الانسانى وحرصه عليه واحترامه له - ان جمال حمدان ما أختار العزلة تصوفا أو اختياراً ذاتيا، وإنما فرضت عليه فرضا، فرضته عليه هذه الاوضاع الاجتماعية المتردية التى اخذت تزحف للأسف إلى الجامعة التى احبها. لقد بدأت عزلته باستقالته من الجامعة، بعد مالاقاه من عنت وضيق افق وتزمت فكرى وسوء تقدير، ولعل استقالته القديمة التى كانت رفضا واحتجاجا على بعض الاوضاع الجامعية، ان تكون ارهاصا احتجاجيا كذلك لما أصاب هذه الايام المفكر الاخر الدكتور نصر حامد ابو زيد الذى حرم من حقه فى الاستاذية بسبب انه مفكر مجتهد ابداعى جامعى بحق. لا .. لم تكن عزلة جمال حمدان تصوفا ، بل كانت ترفعا عما يجرى سواء فى الجامعة او فى المجتمع. بل ما أكثر ما فرض عليه الواقع المصرى والعربى المريض أن يخفى بعض افكاره. الم يعترف لنا فى مقدمة الفصل الاخير من الجزء الرابع من موسوعة شخصية مصر فى الفصل الخاص بالعلاقة بين مصر والعرب تحت عنوان توضيح لابد منه الم يعترف بأنه الى أن يزول وجه مصر القبيح، نهائيا وكذلك وجه العرب الكالح القمئ المتنطع ايضا، فأنه من الواضح تماما فى الوقت الحالى الردئ الساقط استحالة كتابة هذا الباب كما ينبغى وكما

كان فى خطة هذا العمل الكبير.وليس هذا - ليثق القارئ - حرصا على سلامتنا أو حتى على أمننا، ولكن فقط حرصا على سلامة وصول هذا الكتاب اليه .. وكل لبيب بالاشارة يفهم.

وما أكثر ما فى بقية كتابه وكتبه الاخرى من اشارات لكل لبيب!

وكما اضطر جمال حمدان أن يتحدث الينا احيانا بالاشارات فى كتاباته، اضطر كذلك إلى هذه العزلة عن الجامعة والمجتمع، حتى تنجلى عن مصر الغمة.

ولكن يموت جمال حمدان بنار عزلته رغم كل ما حققه فى هذه العزلة من ابداع فكرى نادر ودعوة وطنية ومجتمعية مستنيرة. ولعله لو كان بين الناس ومع الناس لما مات هذه الميتة الوحيدة المعزولة المأساوية. فلم تنجه عزلته عن أن يتسلل اليه فساد الخارج الاجتماعى والاهمال السائد، متمثلا فى انبوبة الغاز المتهرئة التى افجرت فيه وقتلته!

ويموت جمال حمدان صاحب شخصية مصر ، وشخصية مصر ما تزال تعيش أزمة تخلفها وتبعيتها وتمزقها القومى واستشراء الاتجاهات والثقافات اللاعقلانية المتعصبة الجامدة. ان اقل تقدير وعرفان بالجميل لجمال حمدان هذا العاشق العظيم لمصر وللحقيقة وللعلم، هو أن نكثف جهودنا الفكرية والعلمية والاجتماعية دفاعاً عن شخصية مصر وتجديداً لها فى مواجهة ما تتعرض له فى سياساتها واقتصادها ومصالحها القومية وثقافتها من ظلمات واخطار وتحديات؟

تحية لجمال حمدان الذى ستظل شخصيته عطراً عذباً صافياً تزهو به شخصية مصر، وستظل كتاباته قصائد فكرية فى حب مصر العربية المتحررة المتقدمة.

---

* جريدة الأهالى: ١٩٩٣/٤/٢١

«شخصية مصر» لجمال حمدان
منهج الكتاب ودلالته العامة

جمال حمدان ليس مجرد عالم مفكر، فيلسوف، مهموم بشئون وطنه المصرى وأمته العربية، وإنما هو، فضلاً عن هذا، صاحب مشروع حضارى مصرى عربى متكامل شامل، ولعلى كتبت ذات يوم متسائلاً : لماذا نتحدث عن مشروعات حضارية مختلفة لمفكرين عرب معاصرين سواء كانت مشروعات ليبرالية أو قومية، أو إسلامية ؛ أو ماركسية ولا يأتى اسم جمال حمدان بين اصحاب هذه المشروعات، ولا يذكر مشروعه بينها، ففى تصورى أن جمال حمدان برغم الطابع العلمى الدقيق الغالب على كتاباته، بل بفضل هذا الطابع، يقدم مشروعاً حضارياً هو امتداد متطور خلاق لمشروع عصر النهضة. إنه امتداد متطور خلاق، مؤصل تأصيلاً علمياً عميقاً، لمحاولة الإجابة على سؤال الخصوصية القومية، سؤال الهوية المعلق، بل المجهض؛ من أنا؟ لماذا تخلفت وتقدم غيرى؟.

وإجابته فى مشروعه ليست إجابة علمية نظرية فحسب. بل هى كذلك إجابة عملية تتضمن موقفاً ناقداً وإرادة واعية، تتوخى التغيير والتجديد، ولهذا قد تمتزج فى كتاباته الدقة العلمية الموضوعية بالهم الاجتماعى والقومى

والإنسانى عامة، بل والذاتى كذلك، مما يعرض بعض كتاباته أحياناً لانتقادات منهجية، عند من لا يستبصرون فى هذه الكتابات طابع المشروع الحضارى التغييرى والشامل.

إن جمال حمدان، فى تقديرى،لم يكتب كتاباً عن جغرافية مصر، وإنما كتب ملحمة عن شخصية مصر خاصة، والشخصية العربية عامة. وقد كتب هذا لا لمحاولة تحديد المعالم الأصيلة لهذه الشخصية تحديداً علمياً فحسب، وإنما لتأكيدها وحمايتها والدفاع عنها كذلك، فى مواجهة محاولات التمييع والطمس والامتهان والاغتراب، فضلاً عن اقتراحه لمختلف الحلول لتنميتها وتطويرها. ولعل هذا هو مصدر التداخل، فى كتاباته، بين الجانب الوقائعى العلمى الموضوعى والجانب التقييمى المرتبط بموقف فكرى سياسى.

وهذا هو ما دفعنى إلى القول بأن جمال حمدان صاحب مشروع حضارى، لا مجرد صاحب دراسات علمية، عن الاقليم المصرى والاقاليم العربية الأخرى، دون أن يعنى هذا إغفال القيمة الكبيرة لهذا الجانب العلمى المتخصص من دراساته، وهو ما يدفعنى كذلك إلى القول بأن هذا المشروع الحمدانى، هو امتداد علمى متطور خلاق لمشروعات عصر النهضة المجهضة، فى ظروف عصرنا الراهن، والواقع أننى ما تأملت هذا المشروع الحمدانى فى مجمله إلا وأقام فى ذهنى ارتباطاً حميماً بينه وبين مقدمة ابن خلدون. والغريب أن هذا لا يبعدنى أبداً عن عصر النهضة نفسه، فابن خلدون، فى تقديرى، هو من أهم مصادر الوعى التنويرى فى عصر النهضة ومشروعاتها بل وفى حركة التنوير عامة، برؤيته العمرانية العقلانية الشاملة، التى تجسدها مقدمته، ولهذا فالارتباط فى ذهنى بين مشروع جمال حمدان ومقدمة ابن خلدون غير منفصل عن اعتبار هذا المشروع امتداداً لمشروعات

عصر النهضة فى واقعنا القومى المعاصر.

ولعلنا نذكر، بغير شك، أن الطهطاوى هو أول من طبع مقدمة ابن خلدون، وما أكثر ما نجد آثار هذه المقدمة فى كتاباته وبخاصة فى كتابه : مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية . ولعلنا نذكر كذلك كتاب خير الدين التونسى : «أقوم المسالك» الذى تكاد مقدمته أن تكون محاولة للسير على نهج مقدمة ابن خلدون واستلهام بعض مناهجها ومفاهيمها.

وإذا واصلنا الطريق، لوجدنا الأفغانى يستفيد من ابن خلدون فى تعديل موقفه من نظرية التطور فى كتاباته الأخيرة، ثم لوجدنا الشيخ محمد عبده يخوض معركة حامية من أجل تدريس مقدمة ابن خلدون، كما نتبين فى كتابات شبلى شميل تأثراً واضحاً بمقدمة ابن خلدون فى العديد من مصطلحاته وأفكاره، وكذلك الأمر بالنسبة لفرح أنطون، وإن كانت اهتماماته أقرب إلى ابن رشد، ثم نجد طه حسين يختار ابن خلدون موضوعاً لرسالته للدكتوراه فى باريس، ونجد الاهتمام بابن خلدون واستلهاماته ممتداً طوال القرن، وبخاصة فى بداية اليقظة القومية الجديدة فى الأربعينيات والخمسينيات والستينيات. ونتابع ذلك فى كتابات ساطع الحصرى المفكر القومى، وعلى عبدالواحد وافى العالم الجامعى، وعلى الوردى المفكر العراقى الذى حاول أن يستلهم منهج ابن خلدون فى دراسة المجتمع العربى والمجتمعات العربية البدوية عامة، ثم نتابع ذلك فى كتابات الجابرى وعلى أومليل فى المغرب، وعبدالله الشريط ومزيان ودجغلول فى الجزائر، ومحمد الطالبى فى تونس، ونصيف نصار، ووضاح شرارة، ومهدى عامل، وعزيز العظمة فى لبنان .. وآخرين.

إن العلاقة وثيقة بين فكر ابن خلدون والحركة العربية للنهضة والتنوير

عامة، وهى قضية تحتاج فى الحقيقة إلى دراسة خاصة، وإلى مجال اخر غير هذا المجال. على أنى حرصت على الإشارة إلى أن مشروع جمال حمدان هو امتداد متطور خلاق لفكر عصر النهضة، وهو فى هذا يكاد يلتقى باكثر من سبب بمقدمة ابن خلدون. وإن كان اللقاء بالطبع على مستوى علمى مختلف يستفيد فيه جمال حمدان بمناهج جديدة للبحث، فضلا عن أنه لقاء فى ملابسات عربية وعالمية مختلفة كذلك، غير أننا نستطيع أن نتبين، على الأقل، بالمقارنة البرانية الشكلية، بين بنية مقدمة ابن خلدون، وبنية شخصية مصر لجمال حمدان بعض أوجه التشابه، رغم اختلاف منهج المعالجة، بل واختلاف مجال البحث، فكما أن مقدمة ابن خلدون هى أكبر من أن تعد مجرد مقدمة فى علم التاريخ، أو حتى مجرد مقدمة فى علم الاجتماع، بل تكاد أن تكون إرساء لعلم جديد، يقوم على الرؤية العمرانية العقلانية الشاملة، التى تبدأ من الكلام فى الجغرافيا الطبيعية وأقسام المعمور، وتمتد إلى أشد القضايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تشابكاً وتعقيداً. فكذلك الأمر فى شخصية مصر فهى لا تنتسب إلى ما يسمى بالجغرافيا التقليدية، وإنما ترتفع إلى رؤية عمرانية استراتيجية شاملة تبدأ من الواقع الجغرافى الطبيعى لتمتد فتشمل مختلف القضايا الانسانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. على أن الأمر لا يقف عند حدود هذه المظاهر البنيوية البرانية فى هذين الحدثين الفكريين الكبيرين، وإنما قد نتبين بعض أوجه التشابه فى منهج الدراسة الداخلية بين كلا العملين. فكلا العملين يحاول تقنين مختلف الظواهر الطبيعية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والأدبية والمعنوية عامة، تقنيناً عقلانياً علمياً، فضلاً عن اكتشاف أشكال من التفاعل والتداخل بين هذه الظواهر جميعاً. هذا إلى جانب التشابه فى بعض المفاهيم والأدوات المعرفية. وقد أسوق مثالاً أو أكثر

على ذلك عندما ننتقل – وقد آن الاوان – إلى قضية المنهج فى مشروع جمال حمدان.

نكاد بادئ ذى بدء ألا نكون فى حاجة إلى أن نضيف جديداً حول المنهج فى كتابات أو فى مشروع جمال حمدان، إلى ما يقوله هو نفسه.

فجمال حمدان فى أغلب ما يكتب نجده حريصاً على تحديد معالم منهجه وخطوات بحثه، وفى الجزء الأول من كتابه شخصية مصر فى طبعته الأخيرة الموسعة، نجد عرضاً تفصيلياً لهذا المنهج. فى البداية يحرص جمال حمدان على إبراز الطابع الإشكالى لمنهج دراسة الجغرافيا كعلم، فهدف العلم كما يقول هو الوصول من آلاف التفاصيل ودقائق الجزئيات وركام المعلومات إلى الكليات العامة، والمعادلات الضابطة، والقوانين الأساسية الحاكمة. ولكن الجغرافيا كما يقول علم بالخاص، لا بالعام، علم تصويرى وليس علماً تقعيدياً علم بالتفرد المطلق – على حد قوله – لا بالنمطى المتكرر النسبى. وعلى هذا فليس ثمة قانون ممكن للإقليم الجغرافى، من حيث هو. على أن جمال حمدان سرعان ما يضيف : إذا لم يكن من الممكن أن نحصل على المعادلة الشاملة الأحادية الكاملة، فعلى الأقل على عدد من المعادلات الجزئية التى تعد مفتاح الإقليم وتختزل روح المكان . ومعنى هذا ببساطة أنه لا سبيل للمنهج التجريبى أو المنهج الاستقرائى التقليدى إلى الوصول إلى نتائج علمية معممة فى مجال الجغرافيا كعلم. وخلاصة الأمر هو الاستدلال النظرى بين الجزئيات وصولاً إلى ما هو كلى بينها، أى ننتقل من الوصف التفصيلى إلى ما يمكن أن يصوغ أو ينتج دلالة كلية. ولهذا يقول فى موضع اخر : لئن حق لنا أن نبغى فى دراستنا هذه تفاصيل التفاصيل وأدق الدقائق وجزيئات الجزئيات عن كل قطعة من أرض مصر، فحق علينا كذلك ألا نغرق فيها، أو نتوه أو نضيع، وإنما علينا

أن نتجاوزها ونقفز منها وفوقها إلى أعلى الكليات وأعم العموميات فوصف المكان وحده لا يكفي وإذا كان هذا الوصف هو حدود الجغرافيا التقليدية، فإن منهج جمال حمدان هو الخروج إلى ما وراء الوصف، أي الانتقال من وصف المكان إلى روح المكان وفلسفته على حد تعبيره وهكذا إلى جانب النظرة التحليلية الميكروسكوبية، والجغرافيا المجهرية لابد من النظرة التركيبية الكلية.ذلك أنه لا غنى عن النظرة التركيبية التلسكوبية، والجغرافية الماكروسكوبية الواسعة الأفق .. إنه يدرك أن الدراسة الإقليمية التحليلية أو الداخلية التي تقسم البلد إلى مناطق وأقاليم قد تثرى معرفتنا إثراء سخياً بالمعلومات الغزيرة الفياضة على كل وحدة منها، غير أنها قل أن تفيض على روح المكان، وعبقرية البلد الكامنة فيها، وتمسك بها وتجسدها لنا بإحكام. إنها تشرح الاقليم، إلا أنها في غمار ذلك تضحي بروح الاقليم وإنما يتأتى ذلك كما يقول من النظرة الكلية لمجموع الأقاليم الداخلة معاً في إطار موحد شامل جامع ومعروف فلسفياً .. كما يقول : إن الكل أكبر من مجموع أجزاء. ولهذا فعلينا لكي نقيس شخصية مصر في الصميم أن نتحرك من التخصيص إلى التعميم من الجزء إلى الكل، من أقاليم مصر إلى إقليم مصر . إن منهجه لا يتجاهل الوصف، أو التحليل؛ ولكنه لا يقف عندها، وإنما يرتفع منها بالعملية الاستدلالية إلى الرؤية التركيبية الشاملة.

ولهذا يحدد خطوات المنهج على النحو التالي :

أولاً : تقويم البلدان بالمفهوم العربي القديم أي بمعنى الحصر والوصف والتقرير.

ثانياً : محاولة تقييم البلدان بمعنى الوزن والتقدير على أساس موضوعي علمي، ينتقل منه ثالثاً إلى التقويم بمعنى التغيير والتصحيح والتعديل.

وعلى هذا فالنظرة الكلية الشاملة عنده هي المدخل المنهجي المعرفي

الأول لأكتشاف الحقيقة الكامنة والتعامل معها. وهكذا يأخذ فى دراسة التجانس الكلى العام بجوانبه المتنوعة فى مختلف الظواهر الطبيعية والبشرية، ويبدأ بالتجانس الطبيعى فى الأرض والمناخ والتجانس المادى فى الزراعة والمحاصيل، والتجانس العمرانى فى توزيع السكان، ثم التجانس الحضارى فى القرى والمدن، ثم التجانس البشرى فى السلالة والتكوين الجنسى.

ومن التجانس يتقدم إلى الوحدة السياسية بكل مقوماتها ومكوناتها من وحدة إقليمية ووطنية ولغوية ودينية ونفسية إلى غير ذلك، ثم ينتقل بعد ذلك إلى دراسة بعض الظواهر العامة ذات الطابع التاريخى مثل السبق الحضارى والتخلف والطغيان الفرعونى، والثورة الاشتراكية، والمرحلة الامبراطورية فى تاريخ مصر، ثم دراسة التاريخ الطويل لتحولها إلى مستعمرة حتى الوضع الراهن للاستعمار الأوربى. ثم يعرض للسياسية الاستراتيجية لمصر، وبنائها الحضارى العام، وأساسه الطبيعى المتمثل فى موضعها وموقعها، ثم ينتقل إلى دراسة الخريطة الاقتصادية لمصر فخريطتها الاجتماعية، ثم ينتقل إلى تحديد أبعادها الأربعة الأفريقية والآسيوية والنيلية والمتوسطة لينتقل بعد ذلك إلى دراسة طابعها العام من توسط واعتدال واستمرارية وانقطاع، لينتهى أخيراً إلى مصر والعرب.

وهكذا كما نرى، تصبح الظواهر التركيبية الكلية أساس الرؤية ومنطلق استخلاص النتائج.على أن هذه الرؤية المنهجية الكلية لا تتوفر فى الحقيقة إلا بالربط بين بعدين أساسيين هما : البعد الجغرافى الأفقى، والبعد التاريخى الرأسى فهما متداخلان فى مختلف الظواهر الكلية المتجانسة التى أشرنا لها. فكل شئ سواء كان طبيعيا أو بشرياً متزمن بزمن، كل شيء هو حدث تاريخى، أى حركة متشابكة فى الزمان. وهكذا يصبح التاريخ هو البعد الرابع للجغرافيا. فالتاريخ هو الجغرافيا المتحركة على حد قول جمال حمدان

والجغرافيا هى التاريخ الثابت. وبهذين المستويين المتداخلين الأفقى والرأسى، تتحدد المعالم الأساسية الكلية لمختلف الظواهر الطبيعية والبشرية، وتتداخل كذلك مختلف العلوم الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإنسانية عامة.

والواقع أنه بهذا المنهج لا تصبح الدراسة مجرد دراسة فى الجغرافيا التاريخية أو الجغرافيا السياسية التاريخية، بل لا تكون - فى تقديرى - مجرد تفسير جغرافى للتاريخ السياسى المصرى، كما يقول جمال حمدان، بل تكون، ولكن بشكل عام دراسة فى فلسفة التاريخ كذلك، أو فلسفة المكان، كما يحب أن يؤكد دائماً، ولهذا نراه يشير فى ذلك إلى ابن خلدون ومنتسكيو وكروتشه وشبنجلر وتوينبى ويستفيد أحياناً من بعض أدواتهم المعرفية والمنهجية.

ولعل جوهر هذه المنهجية الكلية الحمدانية فى تقديرى هى هذه الثنائية المتداخلة بين الجغرافيا والتاريخ التى تتيح له القول بالرؤية التركيبية الشاملة، أو التجانس بين طرفى هذه الثنائية. ولهذا نراه فى أكثر من موضع فى كتابه يحرص على أن يؤكد أنه ليس ثمة حتم جغرافى، وإنما هو مجرد حسم جغرافى، وقد يؤكد أحياناً أخرى تفسيراً لبعض الظواهر أنه حتم إنسانى، إلا أننا فى واقع التطبيق سواء فى المجال الطبيعى أو الإنسانى قد نجد أحياناً جنوحاً نحو الجغرافيا على حساب التاريخ، جنوحاً إلى الطبيعة على حساب الفعل البشرى، وإن انعكست الآية فى تطبيقات أخرى أو توازنت، ولنضرب بعض الأمثلة : يقول مثلاً : إن النيل يكاد يحكم تشكيل كل مظاهر العمران تقريباً وتوزيع المياه من حوله، ويضبط إيقاعها فى كثافة معينة، تقل بصورة عامة كلما بعدنا عنه شرقاً وغرباً. فكل شئ فى مصر - كما يقول - تقريباً يقل وزنا وقامة، وربما قيمة، كلما بعد عن النهر : توزيع السكان،

كشافتهم، ومستوى أحياء المدن، ثراؤها، التوزيع الجغرافى للطبقات الاجتماعية (ص ٢١٠).

ونراه يؤكد كذلك فى موضع آخر أن طبوغرافية النهر هى التى ترسم طبوغرافية المجتمع. ويقول فى موضع آخر : من هذه البيئة الفيضية يتبلور العقد الاجتماعى بين الحاكم الذى يملك الماء والمحكوم الذى يستفيد منه . على أنه فى موضع آخر يختلف مع هذا قائلاً : إن النيل لم يفرض العبودية السياسية فى مصر، ولكن الإقطاع اتخذه عذراً وحجة لأن البيئة الفيضية نظرياً تمهد للحياة الاشتراكية . أو يقول : إن الطغيان كان انحرافه اجتماعية من صنع الإقطاع لا النيل، ومن فعل الجغرافيا السياسية لا الطبيعية ، وعلى العكس من ذلك نراه يقول فى موضع آخر : إن أبرز ملامح الشخصية المصرية هى المركزية الصارمة طبيعياً وإدارياً، وهى صفة متوطنة لأنها قديمة قدم الأهرام مزمنة حتى اليوم. وترقد الطبيعة بوضوح خلف هذه الظاهرة و ما أكثر الأمثلة الأخرى التى تتراوح فيها الثنائية الجغرافية التاريخية، الطبيعية الإنسانية فى تشخيصه بين حتم وحسم، أو بين جنوح لطرف على الطرف الآخر أو إلى تجانس بينهما.

والواقع أنها قضية يتضمن تطبيقها التباساً موضوعياً داخلياً، ذلك أن الجغرافيا تشكل الثبات على حين أن التاريخ يشكل التغير. ولهذا كان طابع الاستمرارية الغالب على تاريخ مصر، كما يراه جمال حمدان، قد يدفع إلى الحكم أحياناً بسيادة الثبات الجغرافى تحقيقا للتجانس رغم أن هذا الثبات نفسه قد تمتد جذوره إلى أسباب اجتماعية، وليست إلى مجرد أسباب جغرافية طبيعية بالضرورة. وفى تقديرى أن هذه الأحكام الملتبسة المتراوحة بين الحسم والحتم والتجانس والتوازن، فى العلاقة بين الطبيعى والبشرى، هى تعبير عن تنوع فى طبيعة هذه العلاقة واختلافها من ظاهرة إلى اخرى،

فالذى لاشك فيه أن جمال حمدان ينكر بشكل واضح القول بالعامل الواحد المسيطر، وبخاصة العامل الجغرافى، فضلاً عن موقفه العملى الذى يتضمن الدعوة الجهيرة الحاسمة إلى التغيير والتصحيح الذى لا يستقيم مع القول بالحتم الجغرافى، ومع هذا فقد نجد العامل الجغرافى يكاد يكون العامل السيد فى بعض الأحيان، على أن هذا الجدل المتصل المتوازن المتجانس أحياناً، والمختل أحياناً أخرى فى العلاقة بين الطبيعى والبشرى، هو جزء من جدل سائد فى المنهجية الحمدانية عامة، بين ثنائيات مضادة عديدة، تكاد تشكل جوهر عالمه المعرفى وهى ثنائيات تسعى إلى رفع التضاد فيما بينها إلى مستوى ثالث، هو التجانس أو التركيب. وجمال حمدان يتبنى بهذا - كما يقول فى أكثر من موضع - المنهج الجدلى الهيجلى فى الانتقال من التقرير إلى النقيض، ثم إلى المركب المتجانس بينهما،إلا أن المركب. المتجانس عند جمال حمدان هو ثمرة تفاعل وتناقض متصل، وشد وجذب بين طرفى ثنائياته. ولهذا يكاد التفاعل والتناقض أن يكون قانون الحركة الجغرافية - التاريخية فى الرؤية المعرفية الحمدانية، وفى محاولته المنهجية لتحديد طبيعة الظواهر المختلفة.

ولعل أبرز هذه الثنائيات المتضادة التى تشكل عند جمال حمدان خصوصية شخصية مصر هى ثنائية الموضع والموقع. فالموضع هو البيئة بخصائصها الذاتية وحجمها ومواردها. إنها خاصية محلية داخلية. أما الموقع فهو - كما يقول جمال حمدان - فكرة هندسية غير متطورة هو العلاقة أو العلاقات بين الموضع، وما حوله من كيانات موضوعية أخرى. وشخصية مصر عند جمال حمدان تقوم أساساً على التفاعل بين الموضع والموقع، قد يشير بشكل حاسم أحياناً إلى أن شخصية مصر تتحدد بالموقع لا بالموضع، وقد يشير أحياناً أخرى إلى أن قوة الموضع هى أساس قوة الموقع. ولا تناقض

عنده فى الحقيقة بين الإشارتين ففى هذا التراوح يدخل التاريخ، أى العنصر الإنسانى. على أن المحصلة النهائية - فى ضوء منهجه العام - هى التفاعل بين الموقع والموضع سلباً أو ايجاباً، وليست الطبيعة المتجانسة أو التوسطية لمصر، إلا ثمرة التجانس والتوازن بين هذين الطرفين. ويختل التجانس فى شخصيتها باختلال العلاقة بينهما. وتكاد هذه العلاقة تذكرنى بعلاقة متقاربة فى مفهوم من المفاهيم الإبستمولوجية (المعرفية) عند ابن خلدون فابن خلدون يؤكد أولاً أن لكل شئ طبيعية تخصه، أى لكل شئ خصوصيته الذاتية، على أنه فى الوقت نفسه يؤكد أن حقيقة الشئ لا تقتصر على هذه الخصوصية الذاتية وحدها، وإنما تتحدد كذلك بعلاقته أو علاقاته مع غيره من الخصوصيات الذاتية الأخرى، وهى علاقة تجرى بمقتضى قانون الضرورة. وعلى هذا تكاد الحركة الطبيعية والبشرية فى عالم ابن خلدون تقوم على تفاوت الخصوصيات الذاتية وتفاعلها فى علاقاتها بين بعضها البعض. ونكاد نتبين هذا المفهوم الابستمولوجى فى العلاقة الثنائية، عند جمال حمدان، بين الموضع والموقع وإن كنا نتبينها كذلك فى مختلف الثنائيات التى يحتشد بها العالم الحمدانى سواء فى المجال الطبيعى أو البشرى، وهى ثنائيات تكاد تفسر كل أسرار الحركة والظواهر والأوضاع المختلفة فى هذين المجالين.

ومن هذه الثنائيات نذكر على سبيل المثال : ثنائية البر والبحر، السهل والجبل، المرعى والمزرعة، الرمل والطين، والاستبس والغابة، الوادى والصحراء، الانفصال والاتصال، الاستمرار والانقطاع، الانفتاح والانغلاق، الوجه والتوجه، الشد والجذب، العزلة والاحتكاك، المسافة والمساحة، الميكروسكوبية والماكروسكوبية، الأصالة والتحديث، الغرب الأوربى والثقافة العربية الإسلامية إلى غير ذلك. ولووقفنا عند أى ثنائية من هذه الثنائيات

لبرزت أمامنا ظاهرة من الظواهر الكلية، سواء فى المجال الطبيعى أو البشرى، التى يسعى جمال حمدان لكشف أسرارها وأغوارها، واستنطاق دلالتها.

ولعلنا نجد هذه الثنائية، كمفهوم عام، كقسمة سائدة فى الفكر العربى الحديث، وربما فى فكرنا التراثى القديم كذلك، وإن اختلفت طبيعتها ودلالتها. ولعل تعادلية توفيق الحكيم، والازدواج فى فلسفة زكى نجيب محمود، والوسطية عند عبدالحميد إبراهيم وعند بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين، أن تكون من أبرز التعابير عن هذه الثنائية فى الفكر العربى المعاصر، وإن كان لها تجلياتها فى مجالات أخرى كالأدب، وربما فى السياسة والاقتصاد كذلك. وهى ثنائية تتطلع دائماً إلى التجانس والتوازن بين طرفيها، مما قد يفضى فى كثير من الأحيان إلى غلبة طابع التوفيقية الفكرية، ونفى طابع الصراع، أو طابع التجاوز الإبداعى، وقد لا تخلو بعض الثنائيات المتجانسة عند جمال حمدان من هذا الطابع التوفيقى.

ولقد انعكست هذه الثنائيات الموضوعية، سواء فى تجليها الطبيعى والبشرى فى لغة جمال حمدان، وفى بلاغته التعبيرية عامة، هذه البلاغة التى ترتفع إلى مستوى رفيع من الجمال من ناحية، والدقة من ناحية أخرى فى وقت واحد، وهى فى الحقيقة ليست بلاغة زخرفية كما قد يوحى مظهرها، بل هى بلاغة موضوعية لو صح التعبير، تكاد بما فيها من ألوان البديع وما تتضمنه من مفارقات حادة، أن تكون تجسيداً لغوياً دقيقاً للواقع الموضوعى الذى تعبر عنه. ومن أبرز هذه الثنائيات اللغوية المضادة : النافورة والبالوعة، التضافر والتنافر، الانبهار والإنهيار، الرأس الكاسح والشعب الكسيح، الأصيل والدخيل، التمجيد والتنديد، الديمقراطية النيابية والديمقراطية الإنيابية إلى غير ذلك.

وإذا كانت هذه الثنائيات المتضادة هى أدوات لتقنين وتفسير حركة

الظواهر الطبيعية والبشرية وتفاعلها فيما بينها فى منهج جمال حمدان، والتى ينتقل بها من التصوير التجسيدى لهذه الظواهر، إلى التصور النظرى التجريدى، فإن منهجه يشتمل كذلك على آليات تفسيرية أخرى لإنتاج هذه الدلالة النظرية، وهى تستند إلى ثلاثة أشكال أساسية من العلل هى :

العلة الفاعلة، والعلة البنيوية أو الصورية، والعلة الوظيفية أو الغائية ويكاد بها يذكرنا بنظرية العلل الأربع عند أرسطو، وحسبى الإشارة السريعة إلى بعض الأمثلة : فالطبيعة الفيضية لوادى النيل لعلها أن تكون هى أبرز مثال للعلة الفاعلة فى حياة الوادى. إنها علة فاعلة بامتياز. ولعل العلاقة بين الموضع والموقع فضلاً عن الشكل الطولى لاتجاه مجرى النيل من الجنوب إلى الشمال، أن تكون كذلك من أبرز تجليات العلة البنيوية أو الصورية.

إن بنية العلاقات هنا بنية مؤثرة فاعلة، وما أكثر الأمثلة على العلة الوظيفية والغائية فى آليات التفسير عند جمال حمدان، ولعلى أكتفى بالإشارة إلى السلطة المركزية باعتبارها علة وظيفية غائية فرضتها ضرورة لتنظيم الرى فى المجتمع الهايدرولوجى، فالسلطة لم تبدأ لتحقق التنظيم فى هذا المجتمع؛ وإنما فرضتها ضرورة التنظيم. وقد أشير فى النهاية إلى التلال والكثبان الرملية فى نهاية الدلتا التى تتنافر مع سهل الدلتا الخصب؛ ولكنها فى هذا الشمال الأقصى تعد تضاريس الدلتا الطبيعية كحافظ متواضع يحمى أرض الدلتا من خطر التعرية والتآكل. إنها خط الدفاع الأخير، كما يقول جمال حمدان : إن وجودها يفسره وظيفتها أو ما تحققه من غاية.

هذه فى تقديرى بعض المعالم الأساسية لمنهج جمال حمدان فى دراساته عامة؛ دراسته لشخصية مصر بوجه خاص. عرضنا بها ثلاثة محاور منهجية فى محور الرؤية الكلية التى يتداخل فيها الجانب الجغرافى بالجانب التاريخى،ثم محور التفاعل بين الثنائيات المتضادة سلباوإيجابا. ثم محور

التغيير بالعلل المادية والبنيوية والفاعلية، إلا أن المنهج الحمدانى لا يقتصر كما ذكرنا فى البداية وكما حدد جمال حمدان فى خطواته المنهجية الثلاث، على الوصف والتقنين النظرى، والتقييم، وإنما يمتد كذلك إلى ضرورة الفعل من أجل الإصلاح والتغيير، فليست دراساته إلا قاعدة عملية صلبة، ومدخلاً علمياً موضوعياً، لهذا الإصلاح والتغيير.

وهذه هى الدلالة العامة لعمله العلمى. ولهذا فهو يختتم عمله الكبير شخصية مصر بموقف نقدى حاسم من بعض الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية مثل : الصلح مع إسرائيل، والانفتاح الاقتصادى، والتبعية للرأسمالية العالمية، وفقدان الديمقراطية، واستمرار الطغيان الفرعونى، والمركزية البيروقراطية إلى غير ذلك، بل يتطلع إلى حدث عظيم يرج مصر رجاً، ويخرجها من مأزقها التاريخى الوجودى، ومن دوامة الصغار والهوان، والأزمات التراكمية المعيبة التى فرضت عليها كما يقول.

ولهذا كذلك، فهو يختتم كتابه بما يشبه الخطة الشاملة للتغيير فى مختلف المجالات المصرية، الزراعية، الصناعية، والإنتاجية عامة. وإن كان يركز أساساً على ضرورة التغيير الجذرى فى العقلية والشخصية المصرية، ويرى فى هذا - على حد قوله - الشرط المسبق لتغيير شخصية مصر، وكيان مصر، ومستقبل مصر (ص ٥٤٨).

ولعل هذا هو ما دفعنى إلى القول فى البداية إلى أن دراسات جمال حمدان برغم علميتها وبفضل هذه العلمية تعد مشروعاً نهضوياً حضارياً ، أكثر مما هى مجرد دراسة علمية، ولهذا فمن واجبنا العلمى والوطنى والقومى ككلمة أخيرة، أن نحسن الإنصات إلى هذا المشروع الحضارى الذى تركه لنا جمال حمدان، وأن نحسن استيعاب دلالته الموضوعية والنقدية، ودعوته التغييرية، وأن نعمل على الإضافة إليها إبداعاً فكرياً،

وإنجازاً عملياً. وما أبعد هذا الواجب الضرورى الملح عما يدور - للأسف - فى بعض وسائلنا الإعلامية من محاولة لتحويل القيمة الكبيرة لجمال حمدان إلى مجرد أغنية عاطفية مسطحة فى حب مصر، مثل بقية أغانينا الوطنية المسطحة السائدة. وبهذا تكاد هذه الوسائل الإعلامية - بوعى أو بغير وعى - أن تطمس روح الوعى والعقلانية والاستنارة والنقد وإرادة التغيير التى تمثلها حياة جمال حمدان كما تمثلها كتاباته التى تركها لنا. نعم .. لقد كان جمال حمدان عاشقاً كبيراً لمصر، ولكن عشقه كان نابغاً من وعيه بالحقيقة وكان متجلياً فى جسارته الفكرية وتفانيه وتجرده فى سبيل التوعية العقلانية النقدية التاريخية بها والدفاع عنها لحد الحرمان من الحياة، بل والاستشهاد.

تحية للذكرى المضيئة الملهمة أبداً للعزيز جمال حمدان، إنساناً نادراً، ومواطناً مسئولاً، ومثقفاً ملتزماً مبدعاً، وصاحب رؤية حضارية شاملة.

وتحية لقسم الجغرافيا - جامعة القاهرة - الذى تخرج فيه جمال حمدان.

وتحية لشعبنا المصرى العظيم الذى أنجبه.

المفكر المناضل الشهيد[1]
حسين مروه
فى ملحمته الفلسفية التاريخية

منذ ما يقرب من ربع قرن، فى عام ١٩٥٦ على وجه التحديد، نشرت بحثا صغيرا من مجلة «كتابات مصرية» بعنوان «الفكر العلمى عند العرب» حاولت فيه أن أفسرّ الفكر الإسلامى فى العصر الوسيط تفسيرا ماديا تاريخيا وحلمت من ذلك الوقت أن أجعل من هذا البحث الصغير نقطة بداية تمهيدية لدراسة تفصيلية شاملة. وما أسرع ما شغلتنى السنوات العاصفة من بقية الخمسينات والستينات والسبعينات عن الفلسفة عامة، على أننى فى أواخر السبعينات أخذت أعود إلى الحلم القديم أعالج بعض جوانبه معالجة جزئية وأتابع ما ينشر عنه من دراسات، والحق أننى وجدت أن معظم هذه الدراسات يغلب عليها الطابع المثالى أو الوضعى، الذى يعرض للفكر العربى الإسلامى عرضا برانيا أو وصفيا مقطوع الصلة بواقعه الاجتماعى، وأستثنى من هذا بعض الدراسات القليلة القيمة، وفى مقدمتها كتاب طيب تيزينى «مشروع رؤية جديدة للفكر العربى» وإن أخذت عليه اقتصاره فى الأغلب على ما يراه اتجاها ماديا هرطقيا فى الفكر العربى الإسلامى دون بقية الاتجاهات، فضلا عن تعسفه أحيانا فى بعض التقييمات والتعليمات

والاستخلاصات.

والحق أقول، أنه عندما ظهر كتاب «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية «لحسين مروة، بجزئيه ورحت أغوص فى صفحاته التى تقرب من الألفين، أدركت – فى غير مغالاة – أن الحلم الذى طالما حلمت به قد تحقق على مستوى من العمق والجدية والشمول ما أعتقد أننى كنت قادرا على بلوغه – وما أشد خوفى أن يختلط تقديرى العميق لهذا الكتاب بتقديرى العميق كذلك ومحبتى الغامرة لهذا الإنسان الكبير والصديق العزيز حسين مروة.ولكنى أقول بموضوعية كاملة أن هذا العمل هو ملحمة فكرية تاريخية فى حياة الفكر العربى الحديث وهى ملحمة تاريخية، لا بدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخنا الفكرى، ولا بمنهجها المادى التاريخى، وإنما كذلك لأنها حدث فكرى تاريخى فى تراثنا العربى، إن هذه الدراسة تمثل تلاقيا خلاقا نقديا واعيا بين أرقى ما بلغه استيعابنا العربى لمناهج البحث الحديثة، مع زبدة ما بلغه تراثنا الفكرى العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، ولهذا فهى لا تمثل مجرد انعكاف على دراسة ماض تراثى، بقدر ما تمثل امتدادا خلاقا لهذا الماضى التراثى فى حاضرنا، عبر التناول النقدى الخلاق لهذا الماضى، وهذه الدراسة بصدورها فى هذه المرحلة من حياتنا العربية، تقدم سلاحا بالغ الرهافة والدقه والفاعلية فى معاركنا الثقافية بل والسياسية، ولهذا فهى إضاءة للماضى وتعميق للحاضر واستشراف للمستقبل فى الوعى المعاصر.

ولم يكن غريبا أن تصدر هذه الملحمة الفكرية التاريخية عن لبنان فى هذه المرحلة بالذات من حياة لبنان ومن موقعه الصراعى المتقدم فى مختلف معارك التنوير والتثوير الوطنى والاجتماعى والقومى والديمقراطى والثقافى على مستوى الأمة العربية كلها، بل لست مغاليا إن قلت أنه فى غمرة المحنة

اللبنانية وبرغم ما تحتدم به من أشكال القلق والمعاناة والصراعات المختلفة، وبفضلها كذلك، تتخلق وتتبلور فى لبنان اليوم أعمق التيارات الفكرية وأرفع التعابير الأدبية والثقافية، ولهذا لم يكن غريبا أن يصدر هذا الكتاب عن لبنان، ولم يكن غريبا كذلك أن يصدر عن حسين مروة، اللبنانى الأصيل، والابن البار للتراث العربى الإسلامى، والعارف به معرفة عميقة جادة، والمفكر الواعى بحقائق عصره الذى يعيشه بتفتّح وحرارة والمناضل الشيوعى الصلب، فضلا عن الإنسان الصادق الأمين، الناصع النفس والفكر...

تبدأ ملحمة حسين مروة، منذ بداية البدايات والارهاصات الأولى للفكر العربى الإسلامى، فيتابع بالاستيعاب النقدى، والتحليل والتقييم الموضوعيين، حركة الفكر العربى قبل ظهور الإسلام، فى ارتباط حى متصارع مع واقعه الإجتماعى وملابسات عصره، ممهدا بهذا لتفسير ظهور الدعوة الإسلامية، ثم متابعا لحركتها وامتداداتها مع تطور الواقع الاجتماعى والتاريخى وامتدادته، مع ما انبثق عنها حركة الواقع وتطوره من تيارات واتجاهات ونزعات متصارعة معبرة عن حركة هذا الواقع بأبعاده وتناقضاته المختلفة وهو يفسر تفسيرا اجتماعيا تاريخيا ظهور هذه التيارات والاتجاهات والنزعات ويتابع بدأب وبدقة تاريخها الخاص، أو تطورها الداخلى، فضلا عن تشابكاتها وتفاعلاتها الخارجية ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية، حتى يقف بنا عند فلسفه ابن سينا فى بدايات القرن الرابع الهجرى والحادى عشر الميلادى، واعدا بمواصلة الجهد لاستكمال هذه الملحمة الفكرية بما تحقق بعد هذه الفترة التاريخية من انجازات، وبرغم هذا فهو فى خاتمته يسعى للاقتراب بملحمته إلى عصرنا الراهن وإشكالياتنا المعاصرة كإشارة تمهيدية إلى رحلته الجديدة القادمة.

وبرغم أن هذه الملحمة هى محاولة لإبراز ما حاول أغلب المؤرخين

والباحثين طمسه فى الفكر العربى الإسلامى وهى النزعات المادية فى هذا الفكر، فإن الملحمة لا تقف عند هذه النزعات المادية وحدها وإنما تبرزها فى إطار الظواهر الفكرية العامة، وعبر حركتها التاريخية الشاملة، بل لا تقف من هذه النزعات المادية نفسها موقفا تهويليا أو ظاهريا، بل تتكشف تشكّلاتها الخاصة وتناقضاتها التى فرضتها الملابسات الاجتماعية والتاريخية المختلفة لتفسيرها..

وعندما أتامل جوهر العملية التفسيرية التى يقوم بها حسين مروة فى كتابه، ليس يكفى القول بأنها تنتهج المنهج المادى التاريخى، فما أكثر من ينتهجون هذا المنهج ويحيلونه إلى شكل من أشكال المادية الميكانيكية، بل إلى مثالية معكوسة، أو يطبقونه عبر شعارات زاعقة أكثر ما يطبقونه تطبيقا عينيا ملموسا، إن عمليته التفسيرية إزاء الظواهر الفكرية المختلفة لا تقف به عند حدود كشف العلة الواحدة أو الوحيدة، وإنما تجهد لتحديد العوامل المختلفة المتنوعة ذات الطابع التاريخى التى تداخلت فى تشكيل وتخلق تلك الظواهر، مع الحرص كذلك على ابراز العامل الأساسى الحاسم حتى لا نقع فى موقف عواملى توفيقى متوازن فى تفسير حركة الظواهر. على أن العلمية التفسيرية عند حسين مروة لا تقف عند هذا الحد كذلك إنما تنتقل بعد ذلك وخلال ذلك إلى تحديد الفاعلية والدلالة والوظيفة الاجتماعية التاريخية لهذه الظواهرالمدروسة،، من معلولية الظواهر إلى وظيفيتها، تمتد العملية التفسيرية بشكل غير آلى، إذ ما أكثر الوظيفيه معلولية دون أن تسقط فى منهج غائى.. وما أكثر الأمثلة، بل يكاد الكتاب كله أن يكون تجسيدا لهذه العملية التفسيرية، على أننا من الناحية التفصيلية نستطيع أن نحدد السمات الأساسية لهذه العلمية التفسيرية على النحو التالى :

- تحديد العوامل الاجتماعية والتاريخية فى نشوء الظاهرة الفكرية

وتطورها فالظاهرة الفكرية ليست معلقة فى فراغ وليست منزلة، وليست ثمرة عبقرية فردية خارج زمانها. وفضلا عن هذا فالظاهرة الفكرية ليست مجرد ظاهرة فكرية،، فليس ثمة ظواهر فكرية خالصة تماما، بل هى من نشأتها إلى فاعلية وجودها تتشابك مع الظواهر الإنسانية الأخرى.. حقا إن هذا كله لا يلغى ولا ينفى الطابع المستقل للفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة ولقوانينه الخاصة الداخلية، ولا ينفى دور الفرد المفكر المتميز، ولكن مراعاة هذا إنما تتم فى أطار الرابطة الموضوعية، متشابكة مع العناصر الذاتية، ويبرز الآتى مع التاريخى، الثابت مع المتغير، الداخلى مع الخارجى،، الأفقى مع العمودى، فى نسق موحد ومتغاير فى الوقت نفسه.. ولا يطمس تعدد وتنوع عوامله الفاعلة القدرة على الاستبصار بالقانون المحدِّد والمحدَّد الحاسم للحركة، إن العامل دائما فى تخلق الظواهر الفكرية وبروزها هو العامل الداخلى على أن هذا لا ينفى العوامل الخارجية التى يكون لها أحيانا أثر بالغ الفعالية، ولكن هذه العوامل الخارجية لا تظهر ولا تبرز إلا عبر العوامل الداخلية، ولهذا تتساقط حجج هؤلاء الذين يفسرون الفكر العربى الإسلامى أساسا بتأثير الفكر اليونانى أو الهندى أو الفارسى، أو هؤلاء الذين يقطعون كل صلة بين الفكر العربى الإسلامى وهذه الأفكار، أو يعتبرون المفكرين العرب المسلمين الذين تأثروا بهذه الأفكار لا يمثلون الفكر العربى الإسلامى، وبهذا أيضا تسقط حجج هؤلاء الذين يفسرون التأثير الحضارى تفسيرا آليا فضلا عن حجج هؤلاء الذين يقيمون تمايزات عرقية أو عنصرية بين الثقافات والفلسفات وبهذا كله نتحرك داخل ملحمة فكرية متحركة متصارعة على أرض الواقع العربى الإسلامى فى مرحلة تاريخية محددة..

هذه فى تقديرى العناصر الأساسية للمنهج الذى اتخذه حسين مروة وعبر عنه تعبيرا تفصيليا دقيقا فى مقدمة الكتاب، والذى نستشعره بشكل

لعله أن يكون أكثر حرارة وحيوية عبر الكتاب كله.

وبهذا التطبيق المنهجي إستطاع حسين مروة أن يقدم إجابات وإضافات واجتهادات بالغة الأهمية في كثير من القضايا الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي وخاصة في قضية العلاقة بين الوجود والماهية، والعلاقة بين الفكر العلمي والفكر الفلسفي، وقضية النظرية الذرية الإسلامية وقضية التصوف، وبشكل عام في تفسيره بروز الأفكار وتحديده لدورها الاجتماعي والتاريخي وقد كنت أتمنى أن أتناول هذه القضايا بالتفصيل لولا ضيق المجال، ولهذا قد أكتفي بالإشارة إلى قضية واحدة هي قضية التصوف. والحق أنني أرى في غير مغالاة أن ما كتبه حسين مروة عن التصوف الإسلامي في كتابه هذا هو أخطر وأعمق ما كتب عنه حتى الآن. وحتى نتبين حقيقة هذه الاضافة الفكرية التي أضافها حسين مروة قد يكفي أن أشير إشارة سريعة كذلك إلى بعض الدراسات المعاصرة في هذا الموضوع، وقد ألاحظ أولا أن د.طيب تيزيني تجنب نهائيا الاشارة إلى موضوع التصوف في كتابه الذي ذكرته من قبل برغم أن التصوف يعد من أبرز الحركات الفكرية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فإذا تأملنا كتاب د.عبد الرحمن بدوي «تاريخ التصوف الإسلامي» [٢] (من البداية حتى نهاية القرن الثاني) لوجدنا مجرد عرض وصفي خارجي يغلب عليه الطابع المثالي والآلي أحيانا في تفسير الظواهر.. حقا، إنه يخصص فصلا صغيرا في كتابه «للدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي» فإذا قرأناه لم نخرج منه إلا بأن للتصوف دورا في التنقية الاخلاقية والنفسية، أما المنشأ الاجتماعي للتصوف والدور الاجتماعي فأمور غائبة تماما عن تناول د.بدوي لهذا الموضوع، فعندما يسعى لتفسير نشأة التصوف يكاد يتبنى حرفيا التفسير الساذج الذي قال به ماسينيون وهو – على حد تعبيره – «..أن التصوف الإسلامي في أصله

وتطوره صدر عن إدامة تلاوة القرآن والتأمل فيه و «ممارسته» .... حقا إنه يشير كذلك إلى تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية ولكنها إشارة عابرة لا تكتشف أو تحدد آليات هذا التأثير، ثم لا يلبث د.بدوى بعد ذلك أن يواصل عرضه الوصفى الخالص لأفكار وآراء المتصوفة من خلال نصوصهم، ولا شك فى الجهد الكبير المخلص الذى يبذله الدكتور عبد الرحمن بدوى فى التنقيب والتحقيق والعرض لا فى هذا الكتاب فحسب بل فى كل كتبه التى يغنى بها إغناء بالغ الحد الدراسات الإسلامية ولكنه عندما يأخذ فى التحليل والتقييم لا يخرج لا عن الحدود الوصفية أوالمثالية.

ولعلنا نجد د. زكى نجيب محود موقفا آخر من التصوف فى كتابه «المعقول واللامعقول فى الفكر العربى»[٣]إنه موقف يصدر عن منهجه الوضعى البرجماتى، إنه مجرد رفض التصوف لما فيه من لا معقولية فضلا عن أنه عديم النفع من الناحية العلمية. ولهذا فهو لا يدرس التصوف كظاهرة فى عصره ولا كدلالة اجتماعية،أو حتى فردية وإنما كمجرد شطحات فى نصوص وفى سلوك، ويرفضها احتكاما إلى المعايير العقلية النفعية.

وعلى خلاف د. زكى نجيب محمود نجد موقف أدونيس فى كتابه «الثابت والمتحول» [٤] فالتصوف عنده هو تجاوز للشريعة ولمنهج النقل، إلى مرحلة الحقيقة والكشف، وهو ثورة انتولوجية وأبستمولوجية فى آن واحد، فهو موقف جديدمن العلاقة بين الله والإنسان، فضلا عن أنه موقف جديد فى المعرفة ولكن أدونيس، نتيجة لمنهجه الفينومونولوجى (الذى خرج عليه فى أكثر من موضع فى كتابه هذا لحسن الحظ) لم يعرض للآليات الاجتماعية لنشأة التصوف ولا لتطوره، ولم يعرض لوظيفته الاجتماعية ودلالته مكتفيا بالاشادة التهويلية بطابعه الثورى التجاوزى دون استيعاب

نقدى له.

قد أكتفى بهذه الاشارة السريعة إلى بعض من كتبوا فى السنوات الأخيرة عن التصوف ضارباً صفحا عن كتابات أخرى كان كل همها أن تثبت إما الإسلامية المطلقة - بغير أدنى تأثير خارجى - لحركة التصوف، أو التأثير الأجنبى والخارجى الذى استحدث حركة التصوف الإسلامى استحداثا!

مع ملحمة حسين مروة،نتبين أولا هذه الفضيلة الأولى وهى أنه برغم تركيزه أساسا على البحث عن النزعات المادية فى الفكر العربى الإسلامى فهو يكرس جانبا كبيرا من دراسته للتصوف، الذى هو بطبيعته - ليس مجرد نزعة - بل اتجاه مثالى خالص، وحسين مروة يدرس التصوف الإسلامى خلال دراسته الشاملة لحركة الفكرالعربى الإسلامى منذ البداية حتى القرن الرابع الهجرى، ولكنه اذ يفرد للتصوف دراسه خاصة، ففى ارتباط عميق متفاعل بهذه الحركة الفكرية الشاملة، كاشفا دلالتها الموضوعية - التاريخية منتبها إلى ما فيها كذلك من بعض نزعات مادية فى إطار تلك المرحلة التاريخية .

إنه يعرض للتصوف الإسلامى منذ بداية، كاشفا ومتابعا العوامل الموضوعية والذاتية المختلفة لنشأته، محدّداً دلالة هذه النشأة الأولى ثم متحركا مع هذه النشأة الأولى التى كانت تتسم بالطابع السلوكى إلى تطورها الصاعد الذى أخذ يتسم بالطابع النظرى على تنوعه، وأخذ يبرز كذلك كموقف أيديولوجى متعارض مع الأيديولوجية الرسمية السائدة، وهو يعرض طوال هذا بالتفصيل وبالتحليل للمقولات والتيارات الصوفية المختلفة فى محاولة للوصول إلى تفسير نقدى طوال هذا بالتفصيل الأوضاع الاجتماعية والتاريخية ودون إغفال المنطق الداخلى الخاص المستقل نسبيا للحركة

الصوفية عامة. والحق، أن الفصل الثالث من الجزء الثانى من ملحمة حسين مروة - وهو الخاص بالحركة الصوفية - يعد من أمتع فصول هذه الملحمة وأكثرها خصوبة وإضافة. ومن حق حسين مروة أن يقول فى تلخيصه لهذا الفصل «وبعد أن انتهيت من هذا الفصل وأعدت النظر فيه، وقارنته بكل ما أمكننى أن أطلع عليه من دراسات حديثه «للتصوف الإسلامى» شعرت بغبطة من أنجز عملا من نوع جديد من هذا الحقل الفكرى» (ص ٣٢٠) وهى غبطة نشاركه فيها بالتقدير والاعتزاز..

ما أكثر ما يمكن أن يقال عن الجوانب المضيئة فى هذه الملحمة الفكرية التى أضافت وتضيف بحق جديدا إلى تراثنا وإلى فكرنا العربى ولكن حسبى ما ذكرت، حرصا منى على أن أعرض لبعض الملاحظات التى هى أقرب إلى التساؤلات الفكرية..

١ - لعل أول هذه التساؤلات تدور حول نمط الإنتاج السائد فى هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربى الإسلامى .وحسين مروة يحددها بشكل عام فى كتابه بأنها «أسلوب الانتاج الاقطاعى المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والاقطاع التجارى المتنامى إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا فى المجتمع العربى الإسلامى خلال العصور العباسية» (ص ٣٨ من الجزء الأول) ونلاحظ فى هذا التحديد تداخل نمط الإنتاج الاقطاعى مع بقايا نمط منحل وارهاصات نمط انتاجى جنينى، على أن النمط السائد هو النمط الاقطاعى. على أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن حسين مروة فى نهاية الجزء الثانى - فى تمييزه بين الإقطاع الأوروبى والإقطاع الشرقى - يكاد يوحد بين مفهوم الإقطاع الشرقى ومفهوم علاقات الإنتاج الأسيوى (ص ٧٠٨ - ٧٠٩ من الجزء الثانى).

وهنا تثار قضيتان أساسيتان :

١ – هل نستطيع أن نعمم الحكم بسيادة نمط الإنتاج الاقطاعى فى كل البلاد العربية الإسلامية طوال هذه المرحلة التاريخية؟

٢ – وهل هذا الإقطاع «الشرقى» مرادف لنمط الإنتاج الأسيوى؟

وبالنسبة للقضية الأولى أتساءل : أليس من الأصح القول بأن هناك أكثر من نمط إنتاج يختلف مستوى تخلفه ونموه، سواء من حيث المكان والزمان فى مختلف البلدان الإسلامية فى تلك المرحلة التاريخية؟ ألا يفرض علينا هذا الدراسة العينية الملموسه فى تلك المرحلة، وبيان سماتها الخاصة، مما يتيح لنا تفسير الاختلافات والصراعات الفكرية الشديدة التنوع سواء فى المشرق العربى أو المغرب العربى، بدلا من هذا الحكم العام بنمط انتاج واحد؟ والقضية ليست ذهنية، بل هى واقعية، فلم يكن هناك فى تقديرى نمط انتاج واحد سائد طوال تلك الفترة وعبر مختلف البلاد الإسلامية جميعا بلا استثناء ولا سبيل هنا للتفصيل، وقد يكون لهذا مجال آخر..

أما بالنسبة للقضية الثانية، ففى تقديرى أن هناك فارقا كبيرا بين ما يسمى بالإقطاع (شرقيا كان أو غير شرقى) وبين نمط الإنتاج الأسيوى. حقا قد نجد بعض مظاهر نمط الإنتاج الآسيوى ولكن لا سبيل إلى تعميمها كنمط سائد، فقد نجد السلطة المركزية التى تمتلك واقعيا أو قانونيا كل الأرض وتستحوذ على إنتاجها، ولكن لا نجد المشتركات الفلاحية كظاهرة عامة. قد نجد ملكيات عامة ولكنها قبلية أو عائلية، فضلا عن وجود أشكال متنوعة من الملكية، فهناك الملكية المركزية وهناك الملكية الانتفاعية والملكية الخاصة، وفضلا عن هذا فالعلاقة بالأرض تختلف من مكان إلى مكان ومن فترة زمنية إلى أخرى، فقد نجد فى فترة ما يشبه العلاقة العبودية فى جنوب العراق، وقد نجد عملا مأجورا فى منطقة أخرى أو فترة أخرى، وهذا إلى جانب أن التجارة لم تكن محتكرة من جانب

السلطة المركزية أو السلطات المركزية ولهذا يكون من الصعب القول بسيادة نمط الإنتاج الأسيوى فضلا عن الخلط بينه وبين نمط الإنتاج الإقطاعى. على أن نمط الإنتاج الإقطاعى نفسه قضية جديرة بالدراسة كذلك، وليس من السهل تعميم القول بها، فما كان ملاك الأراضى - عسكريين كانوا أم مدنيين - سادة للعملية الانتاجية فى الأرض،بل كانوا يعيشون دائما فى المدن الكبيرة ويحصلون على عوائد الأرض عن طريق غير مباشر، شأنهم فى ذلك شأن السلطة أو السلطات المركزية التى كانت تحصل على الخراج أو الجزية عن طريق الملتزمين، لعلنا نسمى هذا بالاقطاع البيروقراطى تمييزا له عن الاقطاع الأوروبى، ولكنه على الأقل ليس بنمط الإنتاج الأسيوى. وفضلا عن هذا فلم يكن هذا هو الشكل السائد إلا فى بعض البلاد العربية كمصر والعراق وبعض أجزاء من فارس وإلى جانبه كانت تقوم أشكال وأنماط أخرى شبه عبودية وشبه رأسمالية تقوم على العمل المأجور، فضلا عن المشتركات الفلاحية والقبلية وخاصة فى شبه الجزيرة العربية وفى شمال افريقية.

خلاصة هذا التساؤل الأول، أنه قد يكون من الأسلم ألا نعمم الحكم بنمط إنتاج سائد واحد هو نمط الإنتاج الإقطاعى (الشرقى) على كل الرقعة الإسلامية لمتنوع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى مختلف البلاد العربية على مدى تلك المرحلة التاريخية، فبهذا قد نستطيع كذلك أن نفسر بدقة أكبر التنوعات والتمايزات والصراعات بين مختلف المدارس والتيارات والنزعات الفكرية التى تزخر بها الحياة العربية الإسلامية فى تلك المرحلة.

٢ - أما النقطة الثانية الجديرة بالتساؤل فتتعلق بفكرة جوهرية حاول حسين مروة أن يدحضها عبر كتابه كله، تلك الفكرة التى يكاد يجمع عليها أغلب مؤرخى الفلسفة عربا كانوا أو مستعربين وهى تلك التى تقول

بأن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، بين النقل والعقل : إن حسين مروة يعتبرها أسطورة موهومة، ويجعل من مهمة كتابه تبديد هذه الأسطورة(ص ٨٣ - ٨٩ من الجزء الأول - ص ٥١٦ - ٥١٨ من الجزء الثانى).

وما أكثر النتائج العميقة التى توصل اليها حسين مروة مثبتا الطابع الصراعى لا الطابع التوفيقى بين المعرفة الايمانية والمعرفة العقلية. ومع ذلك ألا يكون من التعسف أن ننفى نفيا باتا الاتجاهات التوفيقية فى الفكر العربى الاسلامى، مكتفين بتفسيرها إما بالنقص الطبيعى فى المعرفة العلمية فى تلك المرحلة أو بإخفاء المفكرين والفلاسفة أفكارهم الحقيقية أو مايسمى بالتقية، كما فعل حسين مروة بالنسبة لبعض المواقف التوفيقية عند اخوان الصفا والفارابى وابن سينا؟!

لا شك أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية ليس هو التوفيق بين النقل والعقل كما يزعم غالبية مؤرخى هذه الفلسفة، ولكن هذا لا ينفى الظواهر التوفيقية التى لا يمكن أن تفسر فحسب بالتقية أو بقصور المعرفة العلمية.

حقا، إن هناك فارقا بين القول بوجود ظواهر فكرية توفيقية وبين تفسيرها تفسيرا توفيقيا، إن رفض التفسير التوفيقى لا يعنى رفض الظواهر التوفيقية أو إنكارها. على أن رفض التفسير التوفيقى لا ينبغى أن يوقعنا كذلك فى تفسير استبعادى غير جدلى، بمعنى أن نجعل النزعة المادية فى ذلك العصر مرادفة بالضرورة للهرطقة وعدم الإيمان وبالتالى وضع المادية والإيمانية فى تعارض وتقابل صارخين. إن النزعات المادية عند الفارابى وابن سينا وابن رشد وابن خلدون وغيرهم من المفكرين لا تعنى أبداً وبالضرورة عدم إيمانهم أو هرطقتهم، مما يلجئنا إلى التذرع - بغير حجج كافية - بالقول بالتقية تفسيرا للجوانب الإيمانية فى كتاباتهم! ينبغى أن نفهم المادية

والإيمانية فى إطار العصر وملابساته الموضوعية والذاتية الخاصة. وفى تقديرى أن مفهوم المادية فى ذلك العصر بالذات يحتاج إلى إعادة نظر والى تحديد أشد دقة وأكثر موضوعية.

٣ - أما التساؤل الثالث فيتعلق بهذا الفصل القيم الذى عقده حسين مروة فى الجزء الثانى من كتابه حول المعارف العلمية والطبيعية، وأثرها فى الفكر الفلسفى. على أن الأمر لم يكن مجرد فصل فحسب، بل كان جزءا من منهج عام نتبينه طوال الكتاب. ولهذا أتساؤل : لماذا لم يحرص حسين مروة على تحديد معالم الفكر العلمى العربى وما انتهى اليه من منجزات ومناهج بشكل أكثر تفصيلا. ففى تقديرى أنه لو فعل ذلك، لاتضح بشكل أعمق كثير من المنجزات الفلسفية وخاصة فى الجانب المنهجى منها، بل لاستطاع أن يعدل وأن يعمق الفصل الخاص بالمنطق (فى نهاية الجزء الأول) والذى ينقصه فى الحقيقة متابعة المنطق التجريبى الاستقرائى الذى تطور ونضج على أيدى العلماء العرب مثل ابن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهما والذى كان له أكبر الأثر فى زلزلة بعض الجوانب فى المنطق الأرسطى بل وإشاعة منطق تجريبى لا فى المجال الطبيعى فحسب بل فى المجال الفلسفى والفكر الاجتماعى والتاريخى.

٤ - وأتساءل رابعا لماذا يخطِّىء حسين مروة (رغم أنه لا مجال للحكم بالخطأ فى الفكر الفلسفى) ابن تيمية لأنه ينكر كون الماهيات (الكليات) موجودة فى الخارج ضمن الموجودات الجزئية (ص ٦٣ - ٦٤ - من الجزء الأول) على حين أنه يرى فى نص للنظّام -يفسره بالمفهوم نفسه أى عدم وجود الماهيات فى الخارج- «مضمونا فيه نزعة مادية» (ص ٧٥٢ - ٧٥٣ جزء أول) ويردهذه النزعة إلى أرسطو؟ والواقع أنها نزعة إسمية عند النظّام سواء بسواء كتلك النزعة الإسمية عند ابن تيمية وعند العديد من المفكرين

والفلاسفة المسلمين، والتى تعد مظهراً للفكر المادى فى حدود تلك المرحلة التاريخية. وبهذه المناسبة لست أدرى لماذا يفرق حسين مروة بين إسمية الفخر الرازى والمذهب الإسمى المعروف فى أوروبا وينفى عن الأول أنه يتضمن موقفا ماديا يتميز به المذهب الإسمى الأوربى؟.

٥- وأتساءل كذلك لماذا لم يهتم حسين مروة اهتماما كافيا بالفقه الإسلامى وأصوله رغم ما له من أهمية بالغة فى الصراع الفكرى الفلسفى، والذى يعده بعض الباحثين أبرز معالم الفكر الفلسفى العربى الإسلامى. لقد اكتفى حسين مروة ببضع صفحات محدودة لا تتفق وأهمية الموضوع.

٦- أتساءل إلى أى حد يمكن أن نفسر - كما فعل حسين مروة - القول المأثور عن أبى هذيل والاسكافى والجبائى «بأنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير أن يخلق انحدار وهبوط، بل يحدث سكون، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق» بأن المقصود ليس امكانية إنكار فاعلية القانون الطبيعى والسببية، بل القول بوجود عائق يعوق وقتاً ما إحداث هذا الفعل الطبيعى والسببية.، (ص ٧٨٣ من الجزء الأول). فى الحق، أرى فى تفسير حسين مروة كثيراً من التعسف. ألا يتفق هذا القول الذى يتضمن بوضوح إمكانية عدم فاعلية القانون الطبيعى الذاتى فى الأشياء مع المذهب الذرى الذى يتبناه العلاف والذى يرجع بمقتضاه الحركة والسكون إلى قوة خارجية هى الله!!

٧- يبنى حسين مروة على إنكار الكندى أن يكون الشىء «علة كون ذاته» أن الكندى عجز عن كشف القوانين الموضوعية لحركة المادة (ص ١١٨ من الجزء الثانى) والواقع أن هنالك فارقا بين القول بكون «الشىء علة كون ذاته» وبين القول بالقوانين الموضوعية للحركة، وأن نفى القول الأول لا يفضى بالضرورة إلى نفى القول الثانى، وما أكثر ما نجد عند

الكندى من إدراك عميق للقوانين الموضوعية لحركة المادة ومحاولة جادة لاكتشافها، وما أكثر الأمثلة على ذلك تقرؤها له فى الجزء الثانى من «رسائل الكندى الفلسفية» نشر د. محمد عبد الهادى أبو ريدة.

٨- لعل الفصل الذى عقده حسين مروة لفلسفة الفارابى أن يكون كذلك من أعمق الفصول وأكثرها امتلاء بالاجتهادات الفكرية. ولكن ما أكثر ما يثيره هذا الفصل كذلك من تساؤلات. فهل فطن حقا الفارابى إلى التناقض بين كتاب «أثولوجيا» وسائر كتب أرسطو كما يقول حسين موة (ص ٤٩٢ الجزء الثانى). هل من دليل على ذلك؟ وهل يصح الاستنتاج المطلق بأن الفارابى يقول بأسبقية الوجود على الماهية استنادا فى الأساس إلى نص فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» يتعلق بعالم، تحت القمر؟ (ص ٤٩٣ هامش الجزء الثانى) ولكن ألا نتبين أسبقية للماهية على الوجود لو تأملنا درو العقل الفعال فى المعرفة. ولو تأملنا مجمل النسق التراتبى العام لكوسمولوجية الفارابى سواء فى العقول المفارقة، أو الأجسام السماوية؟ قد نجد ثنائية تحتاج إلى تفسير، ولكن قد لا يكون من السهل الحسم بأسبقية الوجود على الماهية بشكل عام فى فلسفة الفارابى.

ما أكثر التساؤلات العامة والتفصيلية الأخرى التى تثيرها فى الفكر والنفس قراءة هذه الملحمة الفكرية، وهى تساؤلات تضاعف من القيمة الجلية لهذا العمل التاريخى الرائع حقا، إن الحوار مع هذه الملحمة لا ينقطع وأرجو ألا ينقطع فى حياتنا الثقافية المعاصرة تطويرا وإخصابا لهذه الحياة نفسها. إن هذه الملحمة لا تقدم لنا فحسب تأريخا جديدا لتراثنا الفلسفى العربى الإسلامى. بل تقدم لنا كذلك - بالممارسة النظرية فى تاريخنا الفلسفى - فكرا فلسفيا ناضجا هو امتداد لأغنى ما فى ماضينا التراثى، وهو استيعاب واع جاد لحاضرنا، وهو استشراف جسور لمستقبلنا، ولهذا فإن

الحوار مع هذا الفكر وبه يمكن أن يكون تأسيسا لنشاط فلسفى بالغ الأثر فى مجمل أنشطة حياتنا الثقافية.

تحية إعزاز واعتزاز بحسين مروة، بعمله، بنضاله، بشخصه وانتظاراً مشوقا للجزء الثالث من ملحمته، مع كل تمنياتى له بالصحة والعافية ودوام التفتح الفكرى والفاعلية المبدعة.

تعليق أخير

... ولكن الفاشيين من بعض الطوائف الإسلامية اللبنانية، لم تحتمل أن تترك حسين مروة ليكمل الجزء الثالث من ملحمته ويواصل إبداعه الفكرى ونضاله السياسى ، فوجهت رصاص تعصبها وجهلها إلى رأسه فى فبراير ١٩٨٧ .

---

(١) الناشر : وكالة المطبوعات . الكويت . عام ١٩٧٥ .

(١) نشر هذا المقال في شكله الحالي في كتاب حسين مروة وشهادات في فكره ونضاله - بيروت ١٩٨١ ، كما نشر في كتاب « الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر » للمؤلف . دار الثقافة الجديدة ١٩٨٦ .

(٢) الناشر : وكالة المطبوعات . الكويت ، عام ١٩٧٥ .

(٣) دار الشروق - القاهرة - بيروت . الفصل الثامن والتاسع .

(٤) دار العودة . الجزء الأول ١٩٧٤ (ص ٩٦ - ٩٨) ، الجزء الثاني (ص ٩١ -٩٩)

نظرية الثورة عند الشهيد مهدى عامل*

اذا أردنا أن نبحث عن برهان أو دليل على مدى مصداقية فكر مهدى عامل وفاعليته،لما وجدنا برهانا أو دليلا أسطع وأشد يقينا وقوة من استشهاده نفسه. فلو لم يكن فكره صحيحا لما قتل بيد من قتلوه، ولو لم يكن فكره فاعلا لما قتل بيد من قتلوه.

كان فكر مهدى عامل فاضحا لحقيقة قوى الطائفية والاستغلال الطبقى والتبعية للامبريالية، كاشفا الطريق الصحيح لمصارعتها والانتصار عليها.

وكان فكر مهدى عامل لا مجرد إبداع نظرى ثورى، بل كان كذلك ممارسة حية فاعلة، فى التزامه بحزبه الثورى، الحزب الشيوعى اللبنانى، وفى اندماجه باوسع الجماهير توعية وشحذا لنضالها الوطنى والاجتماعى. ولانه كذلك قتلوا رجل الفكر والفعل، آملين أن يقتلوا بهذا فكر الرجل ودلالة فعله. ولكن.. هيهات لهم ذلك. فهاهو ذا مهدى عامل فكرا وفعلا مناضلا يغمر ساحة لبنان، وها هو ذا تخضر به عقول وتتفتح به سبل نضال فى مصر، وفى مختلف ساحات الوطن العربى كله.

لست أغالى إن قلت : إنه المفكر العربى الوحيد الذى حاول أن يبنى نظرية علمية متكاملة للثورة العربية، بل للثورة فى البلاد المتخلفة عامة. حقا، قد نجد مقالات ودراسات نظرية وسياسية وبرامج احزاب هنا وهناك، ولكن لا نكاد نعثر على مفكر آخر حاول تنظير الواقع العربى وواقع التخلف عامة، تنظيرا علميا متسلحا بالفكر الماركسى على هذا المستوى من الجدية والعمق والاتساق.

قد نجد اجتهادات ودراسات تتسلح بالفكر الماركسى فى دراسة الفكر العربى التراثى والمعاصر، فى كتابات الشهيد العظيم حسين مروة، وكتابات الطيب تيزينى، ومحمود اسماعيل وسمير أمين وغيرهم، وقد نجد اجتهادات كذلك عند مفكرين عقلانيين ديمقراطيين أو اسلاميين يسعون لتحديد معالم الفكر العربى التراثى والمعاصر مثل زريق، والعروى والجابرى وفؤاد زكريا وحسن حنفى ونصيف نصار ونديم البيطار وياسين الحافظ وإلياس مرقص وغيرهم. ولكننا فى الحقيقة لا نكاد نجد فى غير كتابات مهدى عامل هذه المحاولة الرائدة الجسوره لتنظير الواقع العربى الراهن، وواقع التخلف عامة تنظيراً علميا ثوريا.

لم يتخذ مهدى عامل من الفكر الماركسى المتكون نقطة بدايته، بل اراد أن يجعل من واقعنا المتخلف نقطة البداية، بل أن يضع أسس الفكر الماركسى المتكون نفسه موضع التساؤل على ارض هذا الواقع المتميز، حتى يمكن – على حد تعبيره – ان يتكون فكرنا كفكر ماركسى حقا. اراد مهدى عامل بناء نظرية ماركسية للتخلف. عندما اكتشف ان عدم وجود نظرية ماركسية للتخلف. هو فى حد ذاته ظاهرة رئيسية من ظواهر التخلف(١) وكان عليه ان يحدد ادوات بحثة النظرى، محاولا ان يتحرر من كل نزعة تجريبية ساذجة مسطحة، أو نزعة تجريدية مثالية متعالية، حتى

يتمكن من بناء نظرية علمية للتخلف أو بتعبير آخر لثورات التحرر الوطني.

ولهذا فلعل الحديث عن أدواته المعرفية أن يكون مدخلنا الى التعرف على معالم نظريته نفسها.

وما أكثر أدواته المعرفية التي استعان بها لتحديد معالم نظريته، ولكن سأكتفي بتناول ثلاث أدوات أو ثلاثة مفاهيم هي في تقديري أبرز هذه الأدوات والمفاهيم : هي مفهوم البنية، ومفهوم القطع البنيوي، ومفهوم الواقع النظري. ولكن لعل مفهوم البنية ان يكون هو المفهوم المحدد أو المسيطر - لو صح التعبير - على بقية المفاهيم الأخرى ولهذا قد نركز عليه في البداية وخاصة لما قد يثيره هذا المفهوم من إيحاء بتداخل أو أختلاف مع مناهج نظرية أخرى كالبنيوية.

البنية : في البدء كانت البنية، لا الكلمة ولا الفعل ولا الشيء. هي الأول والآخر. الاولية للبنية والاولوية لها كذلك. يكاد مفهوم البنية في نظرية مهدى عامل أن يكون الإطار المسيطر والقوة السببية الفاعلة لكل شيء. والبنية ليست إطارا تتحرك داخله الأشياء، بل لا شيء له وجود دال فاعل خارج بنية. على ان البنية ليست كذلك إطارا خارجيا، بل هي ايضا ما يتشكل داخل الاطار البنيوى من علاقات متبنينة. اننا في وحدة عالم يتألف من علاقات بنيوية متداخلة، تجمع في آن بين الكونية والتميز أو بين الكلية والخصوصية. ولكنها ليست متداخلة كوجود ثابت، بل متداخلة احتدادا وصراعا وتناقضا بين بعضها البعض، بسبب ما بينها من تفاوت في الوجود، يفضى بها بدوره الى تفاوت في التطور بين علاقاتها وحركاتها المختلفة. على أنها ليست تشكيلا لعلاقات متداخلة متصارعة متناقضة متطورة فحسب، بل إنها تتضمن كذلك قوة الفعل والتأثير والتسبيب لوصح التعبير. لا شيء تفسيره إلا في إطار علاقته البنيوية و لا شيء يمكن أن يحدث

كذلك إلا بفاعلية بنيوية، أى بعلية بنيوية. إنها إذن – بتعبير عام – العلاقة المحددة والمسيطرة والمهيمنة والمؤثرة والفاعلة، على تنوع الاشكال التى تتخذها هذه العلاقة وتنوع مستويات هذه الاشكال، من حيث الوجود والتطور.

نحن مرة أخرى داخل عالم مبنين، متفاوت متطور فى تبنينه. وقوة الفعل والتأثير فيه ناجمة عن هذا التبنين نفسه.

منذ الوحدة الأولى للفرد، للفكر، للشئ، للعنصر، حتى العلاقات الانسانية الكلية الكونية، مرورا بالابنية الاجتماعية المتميزة، تسود البنية وتحدد وتسيطر وتسبب وتفعل. يقول مهدى عامل الوجود الفعلى ليس للعنصر بما هو عنصر، بل للبنية. ذلك أن العنصر لا يتحدد ولا يقوم بذاته بل بعلاقاته(٢). الوجود إذن بل الاولوية فى الوجود المادى هى للعلاقة لا للعنصر(٣) وعلاقة الفكر بالواقع – كما يقول كذلك – ليست علاقة أفراد بواقع يخضع فى تطوره لمنطق عقلانى خارج عن الإرادة الذاتية، بل علاقة بنيوية يتحرك فى إطارها الأفراد بفعل تطور البنية ومنطقها، سواء على صعيد الواقع الاجتماعى التاريخى، أم على صعيد الفكر، لا بفعل ارادتهم الذاتية(٤) وإذن فالفكر كذلك ليس له وجود مستقل مهما بلغت أهميته العملية أو النظرية. ولا وجود له إلا فى بنية فكرية متكاملة تحدد موقعه بالنسبة لأفكار أخرى تضمها وحدة بنية وبالتالى وحدة تطور (٥). واقع الفكر إذن لا يفسر الفكر، لذلك وجب حكما الرجوع فى تفسير الفكر الى البنية الاجتماعية التى يتحرك فيها (٦).

ومن هذا المنطق كان نقد مهدى عامل للمؤتمر الذى إنعقد عام ١٩٧٤ فى الكويت حول « أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى » فجوهر الخطأ فى أطروحة هذا المؤتمر، هو رؤيتها التماثلية للفكر، فى الماضى والحاضر كخط تتابعى ثابت، وإغفال أن الفكر فى الماضى غير الفكر فى

الحاضر لاختلاف البنية الاجتماعية التى يتحرك فيها كل منهما، فليس التماثل بين فكر الماضى وفكر الحاضر إلا تماثلا ايديولوجيا مظهريا وليس تماثلا حقيقا، وهو تماثل تسعى إلى فرضه الإيديولوجية البورجوازية لإخفاء حقيقة البنية الراهنة وما تفرزه من أزمة هى ثمرة هذه البينة البورجوازية(٧). ولهذا فالشكل التاريخى الذى تأخذه الحضارة فى مجتمع معين، هو الشكل التاريخى الذى تحدده لها طبيعة البنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع (٨). وتأسيسا على هذا، فالبنية ليست شكلا مفرغا، بل هى بالدقة تجسيد لعلاقة الإنتاج السائدة، وما يحتدم داخلهامن صراعات وتناقضات تتخذ بدورها فى تحركها وتفاوتها وتطورها شكلا بنيويا. فهناك التناقض المحدد، وهو تناقض ذو ثبات بنيوى نسبى لأنه التناقض الأساسى بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وهناك التناقض المسيطر وهو التناقض السياسى والإقتصادى والإيديولوجى وإن كان التناقض الإقتصادى والايدلوجى يعبران فى تجليهما عن التناقض الرئيسى وهو التناقض السياسى أى الصراع الطبقى.

وهكذا فالبنية ليست أشكالا فارغة، وليست ثابتة، وإنما هى بنية علاقات اجتماعية تحكمها تناقضات مختلفة متفاوتة.

وإذا انتقلنا من هذا التعميم إلى التخصيص فى الواقع العربى أو فى البلدان المستعمرة المختلفة عامة، لوجدنا أن بنيتها الإنتاجية على إختلافها وتفاوت تطورها يحكمها جميعا تبعيتها لبنية الإمبريالية الرأسمالية العالمية.وبرغم ما بين البنية المتخلفة التابعة، والبنية الرأسمالية الإمبريالية من إختلاف وتفاوت، فهناك وحدة بنيوية واحدة تحكم العلاقة بينهما، وإن تكن وحدة تناقضية بين نمط الإنتاج الأساسى وبين نمط الإنتاج فى هذه البلاد المتخلفة.

وتأسيسا على هذه النظرية البنيوية فى تبعية العلاقة بين نمط الإنتاج

فى هذه البلاد المتخلفة وعلاقة الإنتاج فى هذه البلاد المتخلفة وعلاقة الإنتاج فى البلاد الرأسمالية، فإنه ليس المهم فى فهمنا لعلاقة الإنتاج فى هذه البلاد التابعة هو معرفة جذور تاريخها الماضى - رغم أهمية معرفة هذا التاريخ - وإنما المهم هو بنيتها التى توحدها وإن بشكل تناقضى مع البنية الرأسمالية الامبريالية بل إن هذه البنية التابعة بسبب هذه البنية الأشمل التى تستوعبها وبرغم طابعها البنيوى المتميز (أى الخاص) فإنها تفتقد التفارق الداخلى، أى التبنين الطبقى الداخلى. فالبورجوازية فى هذه البلاد ليست إلا ممثلة للبورجوازية الرأسمالية فى البلد الرأسمالى، ولهذا تفتقر هذه البورجوازية التابعة فى وجودها الطبقى إلى الأسس التى تجعل منها طبقة(٩).

ولهذا السبب - فى تقديرى - لا يحدد مهدى عامل بنية هذه البلاد المتخلفة أو علاقة الإنتاج فيها بصفتها الإنتاجية، أى بطبيعة الإنتاج فيها، وإنما يحددها بصفة علاقتها بالرأسمالية الامبريالية، فيطلق عليها صفة علاقة الإنتاج الكولونيالية، والكولونيالية ليست صفة إنتاجية - حتى لو كان الإنتاج فى هذه البلاد المستعمرة المتخلفة يتم نهبه وتوجيهه كلية إلى البلاد الرأسمالية الامبريالية، بل الكولونيالية هى صفة العلاقة البنيوية وليست طبيعة الإنتاج داخل هذه البلاد المتخلفة المستعمرة، وبهذه العلاقة البنيوية، يقول مهدى عامل باللاتفارق الطبقى فى بنية البلاد التابعة، وبالإستحالة البنيوية لصيرورة انتاج هذه البلاد انتاجا رأسماليا (١٠) وعلى هذا فصفة الكولونيالية هى تغليب لطابع العلاقة التابعة للامبريالية على طبيعة الإنتاج نفسه، فالكولونيالية كما ذكرنا ليست صفة انتاجية بل هى سيطرة وتبعية، فضلاً عن أن العلاقة الكولونيالية هى علاقة تنتسب إلى مرحلة الاستعمار القديم ولا تصح وصفا للعلاقة فى المرحلة الامبريالية إلا فى بعض الحالات المحددة، على أن هذا ليس موضوعنا هنا. وإنما المهم أن نبرز أن العلاقة البنيوية بين

الإنتاج الرأسمالى والبلاد التابعة المتخلفة تفرض بنيويا عدم التبنْين الطبقى وعدم التطور الرأسمالى داخل البلاد التابعة المتخلفة، أو بتعبير آخر، إن العلاقة البنيوية المسيطرة، تكاد تنفى الخصائص الذاتية للمجتمع التابع وتجعل من علاقات انتاجه مجرد علاقات انتاج تابعة ولكن دون صفة إنتاجية ذاتية.

وبرغم هذا، ففى تحليل مهدى عامل لبنية علاقات الإنتاج التابعة هذه يتبين بل يحدد ويحلل أشكالا من التكون والتفارق الطبقى، وإن يكن محكوما دائما بالتبعية البنيوية للرأسمالية الامبريالية، وفى هذا التفارق الطبقى تبرز الطبقة البورجوازية الكولونيالية الممثلة للرأسمالية الامبريالية، كما تبرز الطبقة النقيض أى الطبقة العاملة، وتبرز بينهما البورجوازية الصغيرة –لا المتوسطة – كما يقول مهدى عامل، حتى لا نقع فى تماثل مع الطبقة المتوسطة فى البلاد الرأسمالية، وعندما تنجح البورجوازية الصغيرة فى أن تصبح قوة مسيطرة فى السلطة، لا يحدث تغيير طبقى فى هذه السلطة بل مجرد استبدال طبقى فى علاقة الطرف المسيطر فى إطار ثباته البنيوى، فالبنية الكولونيالية تفرض على هذه البورجوازية الصغيرة فى السلطة أن تصبح بورجوازية كولونيالية متجددة، أى يتم استيعابها بنيويا، وتظل بهذا عاجزة عن أى تنمية رأسمالية، شأن البورجوازية الكولونيالية التقليدية، ولن ينقذ البورجوازية الصغيرة من هذا المصير إلا تحالفها مع الطبقة النقيض أى الطبقة العاملة.

المهم كما رأينا أن العلاقة البنيوية هى وحدها التى تحدد طبيعة العناصر الداخلية فيها. فالبنية على حد تعبير مهدى عامل هى قانون تتحكم بصيرورتها وما تولده صيرورتها من أحداث هى آثار هذه البنية، وليس المهم فى البنية تاريخية الحدث، ولا جوهريته، فحقيقته ووجوده وتطوره رهن بالبنية

المسيطرة نفسها.

ولهذا فالتخلف نفسه لا يفهم ولا يفسر بماضيه وأثار هذا الماضى كما يقول إيف لاكوست، ولا بالفارق الكمى بين بلد متخلف وبلد رأسمالى غربى، وإنما يفهم ويفسر ببنيته الراهنة. فالتخلف - كما يقول مهدى عامل - بنية اجتماعية متماسكة أى أنه نظام انتاج متميز (أى خاص) هو نظام الانتاج الكولونيالى (١١).

والاستعمار نفسه فى ضوء هذا المفهوم البنيوى ليس كيانا قائما بذاته ومتطور بنفسه بل هو وليد حركة صدام بين بنيتين اجتماعيتين خضعت إحداهما، وحققت الثانية ضرورة تطورها بسدها أفق إمكانية واقعية لتطور الأخرى (١٢)، ولهذا فالعلاقة بين الرأسمالية الغربية والتخلف « إذا نظر إليها داخل الأفق التاريخى لتكونها وتطورها ليست علاقة خارجية، بل هى فعلا علاقة داخلية، أوربما كان الأصح تحديدها - كما يقول معدى عامل - كعلاقة تداخل بنيوى » (١٣) ولهذا كذلك فالتخلف ليس أثرا لسبب منفصل عنه، وإنما هوفى حقيقته كبنية شاملة، نتاج لبنية شاملة أخرى مرتبطة به داخليا فى حركة تشامل واحدة(١٤).

ولن نستطيع أن نفهم الطائفية فى لبنان إلا فى ضوء هذا المفهوم البنيوى كذلك، فالطائفية - كما يرى مهدى عامل - ليست كيانا جوهريا، ليست وحدة إجتماعية قائمة بذاتها، ليست الطائفية شيئاً، إنها علاقة سياسية قائمة بين فئات من الطبقات الكادحة وفئة من البرجوازية ورؤسله العلائلات الكبيرة ورؤساء طوائف(١٥)، وهى ليست بقياً من الماضى وإلا وقعنا فى تمائلية مثالية هيجلية كما يقول مهدى عامل. فالطائفية فى الماضى غير الطائفية اليوم بنيويا. الطائفية اليوم لا يمكن فهمها إن لم نفهم الشكل الكولونيالى لتحرك نمط الإنتاج الرأسمالى فى البنية اللبنانية(١٦) إن

الطائفية إذن تفسر كذلك بالبنية الكولونيالية كعلاقة سياسية ولا تفسر بجذور تاريخية للتغير أو بكيانية إجتماعية.

وهكذا نجد أن مفهوم البنية إطار تتحقق وتتصارع داخله العلاقات الاجتماعية فى مستوياتها المختلفة، كما أنها كذلك العلة الشارطة المحددة والمسيطرة والفاعلة فى تطور هذه العلاقات والمفسرة لها.

ولهذا كان من الطبيعى بنيويا فى ضوء هذه العلاقة الكولونيالية البنيوية أن ينتهى مهدى عامل إلى القول بأن التخلص من هذه العلاقة الكولونيالية البنيوية إنما يتم بالتحرر الوطنى، وأن هذا التحرر الوطنى فى ذاته من حيث أنه تحرر من علاقات الانتاج الكولونيالية التابعة للرأسمالية هو إنتقال كذلك فى الوقت نفسه إلى الاشتراكية، فلا سبيل إلى الانتقال داخل هذه البنية الشاملة إلى الرأسمالية، لما تفرضه بنية العلاقة الكولونيالية من إستحالة صيرورتها علاقة راسمالية، ولهذا كذلك فلا طريق غير طريق التحرر الوطنى كوجه آخر للتحول الاشتراكى، وهكذا يصبح للصراع الوطنى بعد طبقى، كما يصبح للصراع الطبقى بعد وطنى ولكن هذا لا يتم بالاستبدال الطبقى فى إطار بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية، وإنما يتم كذلك بالتغيير البنيوى الطبقى، فقفزات التاريخ - كما يقول مهدى عامل - لا ترسمها الاحداث مهما عظمت بل البنية فى قفزتها(١٧).

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهوم آخر فى البنية النظرية لفكر مهدى عامل هو مفهوم القطع البنيوى والمعرفى، ولنعرض له عرضنا سريعا.

القطع البنيوى : القطع المعرفى هو إنتقال الفكر من بنية معرفية وطبقية معينه إلى بنية معرفية وطبقية أخرى. والقطع البنيوى هو الإنتقال الجذرى من بنية علاقات انتاج معينة إلى بنية علاقات أخرى، وحركة التاريخ كما يقول مهدى عامل ليست استمراراً أو تواصلاًو تتابعا بل هى حركة تقطع

تترابط فيها أنماط الانتاج فى قفزاتها البنيوية من نمط إلى آخر (١٨) بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الانتاج الرأسمالى مثلا فى بنية نمط الإنتاج الاقطاعى أو الاستبدادى أو الانطلاق منه، العلاقة بين هذين النمطين ليست علاقة استمرار يتولد فيها الأول من الثانى بل هى علاقة قطع (١٩) بنيوى بين البنيتين.

والحركة الهيجلية والمنهج التاريخى والمنطق الغيبى فى استنادها على منطق التماثل تقيم علاقة من التماثل بين أبنية العلاقات الانتاجية المختلفة،أماالمنطلق العلمى فهو منطق الاختلاف لا منطق التماثل. والاختلاف البنيوى يفترض لتحقيق التغيير، القطع وإقامة الحد الفاصل، أى كسر الاطار البنيوى لتطور البنية الاجتماعية (٢٠)أى تحقيق الثورة.فبالنسبة للبنية الاجتماعية مثلا فإنه إذا كانت الامبريالية قد احدثت فى حركة تاريخنا - كما يقول مهدى عامل - انقطاعا خرج فيه تاريخنا هذا عنا، بدخوله فى حركة تحدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية، فليس هناك بالضرورة غير ضرورة احداث انقطاع آخر، يعود به تاريخنا إلينا، ولن يتحقق ذلك إلا بالتحرر الوطنى من علاقة الانتاج الكولونيالية الذى هو فى الوقت نفسه إقامة علاقة انتاج اشتراكية، ويؤكد مهدى عامل فى هذه النقطة بأن « القفزة البنيوية الثورية فى تطور البنية الاجتماعية لا يتم إلا بالممارسة السياسية للصراع الطبقى وليس بممارسة إيديولوجية أو اقتصادية (٢١)، إنها قفزة بنيوية تتحقق بسيطرة التناقض السياسى أى الصراع الطبقى وانتزاع السلطة السياسية من الطبقة المسيطرة (٢٢). وتأسيسا على مفهوم القفزة البنيوية ينتقد مهدى عامل القول بالعلاقة التتابعية بين مرحلتين : مرحلة تحرر وطنى ومرحلة الانتقال إلى الاشتراكية ويقول « هذا الشكل المعيب من التمرحل التاريخى هو شكل تجريبى يكتفى بما يظهر من التاريخ فى احداثه فيمرحل

التاريخ قياسا على تتابع الاحداث منه، بدلا من ان نعيش الاحداث على مراحل التاريخ التى تتحدد فى قفزاته البنيوية » (٢٣).

وتأسيسا على هذه الوثبة البنيوية كذلك، يستبعد وجود « المرحلة الديمقراطية الوطنية كمرحلة ضرورية فى مرحلة الثورة التحريرية » (٢٤) ولكنه فى الحقيقة يستبعد هذه المرحلة باستبعاد أن تكون القيادة للبورجوازية الصغيرة وإن لم يستبعدها كامكان فى الواقع نتيجة لشروط محددة قد تتحقق فى بلد معين ولاتتحقق فى بلد آخر (٢٥). إنها إذن كما يقول « إمكان فى الواقع ولكنها ليست إمكانا فى النظرية، مؤكدا ان الامكان الذى تستكشفه ، فى النظرية ضرورة وليس إمكانا » (٢٦).

ولعل هذه الإشارات الاخيرة تفرض علينا التساؤل : كيف يكون الامكان الواقعى مختلفا عن الامكان النظرى؟ وكيف يكون الإمكان النظرى ضرورة وليس امكانا؟ وهذا التساؤل هو ما ينقلنا إلى النقطة الثالثة والاخيرة فى مفاهيم ومهدى عامل النظرية، أقصد بها مفهوم الواقع النظرى.

الواقع النظرى : يؤكد مهدى عامل منذ البدايات الأولى لكتاباته وخاصة كتابه « أزمة الحضاة العربية أم ازمة البورجوازيات العربية » حتى كتاباته الاخيرة عن ابن خلدون والطائفية والحرب اللبناية، يؤكد على التفرقة بين الواقع والفكر، فحين يتماثل ظاهر الشىء وماهيته – على حد قوله – يبطل العلم (٢٧). فالمعالجة العلمية لا تضع الفكر فى مواجهة مباشرة مع الواقع، لان الفكر لا يصل إلى الواقع كما يقول مهدى الا بانتاجه لمفاهيمه النظرية عن طريق نقده للمفاهيم المتكونة. فمن عملية النقد هذه يتكشف الواقع فى بنيته النظرية (٢٨). ولهذا فالواقع التاريخى والتجريبى شىء، والواقع النظرى شىء آخر، ولا يجوز إطلاقا الخلط بينهما، فلكل منهما وجوده الخاص (٢٩). فموضوع العلم ليس معطى جاهزا فى حقل التجربة المباشرة،

بل هو « موضوع نظرى ينى فى عملية معقدة هى بالضبط عملية انتاجه المفهومى » (٣٠) ولهذا فالوجود العلمى لموضوع العلم هو وجوده النظرى لا وجوده الواقعى، أى وجوده فى نظرية متكاملة (٣١) والتحديد النظرى للواقع هو استخراج بعملية فكرية معقدة للقوانين العامة التى يخضع لها الواقع فى حركته التاريخية داخل إطار بنيوى محدد، وليست هذه القوانين النظرية إلا أدوات الفكر لمعرفه الواقع فى وجوده التجريبى، ولكن لا وجود لهذه القوانين النظرية فى الواقع التجريبى إلا بشكل مميز أى خاص، وهذا التميز – أو هذه الخصوصية – هى الاساس لوجود القانون فى الواقع، على ان هذا التميز « هو الذى يمنع التماثل بين الواقع فى النظرية والواقع فى التجربة » (٣٢). ولهذا، فعندما حدد مهدى عامل الثورة التحريرية باعتبارها ثورة اشتراكية، فإنما حددها فى وجودها النظرى، أى أنه يكشف بهذا التحديد عن طبيعتها النظرية كما تتماثل مع ذاتها فى واقعها النظرى على حد قوله (٣٣). ومن هنا يمكن القول بانه ليس ثمة تناقض بين تحديد مهدى عامل للوجود النظرى الموحد للثورة الوطنية التحريرية والثورة الاشتراكية وبين تنديده لهؤلاء « اليساريين » الذين يطرحون كمهمة عملية مباشرة وفى كل مناسبة سياسية متوترة من غير انتباه إلى الشروط التاريخية والاجتماعية لتحقيق العملية الثورية، مما يؤدى إلى جر الطبقة العاملة إلى مغامرة فاشلة وضرب التحالف بينهما وبين البوجوازية الصغيرة (٣٤). كما انه يمكن القول كذلك بانه ليس ثمة تناقض بين قول مهدى عامل بمفهوم القطع البنيوى كشرط للتحول الثورى، وبين قوله بأن الثورة عملية تاريخية معقدة، تمر بمراحل متعددة هى مراحل تحقق ضرورتها النظرية، واعتباره أن من الخطأ الفاحش تجاهل وجود هذه المراحل فى سير التطور التاريخى للواقع الاجتماعى نحو تحقيق وجوده النظرى » (٣٥).

المهم، ان انتاج وتحديد هذا الوجود أو الواقع النظرى هو انتاج للمعرفة العلمية، ويتم هذا الانتاج بممارسة نظرية تتميز عن الممارسة الواقعية، وبهذه الممارسة النظرية التى يتم بها القبض المعرفى على الواقع النظرى - أى انتاج المعرفة العلمية - يتم كذلك نقض ايديولوجية الطبقة المسيطرة.

وهكذا ينقلنا مهدى عامل نقلة أخرى، فالممارسة النظرية هى فى الوقت نفسه ممارسة طبقية. حقا إنه يميز بين الممارسة النظرية والممارسة الايديولوجية، إلا أن هذا التمييز لا ينفى كون الممارسة النظرية ممارسة من ممارسات الصراع الطبقى، ذلك أن المعرفة العلمية لحركة التاريخ - على حد قوله - ينتجها نشاط وعى طبقى يتناول هذه الحركة المادية من زاوية الطبقة التى عليها أن تحقق ضرورة التاريخ نفسه (٣٦). وتأسيسا على هذا فإن البروليتاريا وحدها دون غيرها من الطبقات الاجتماعية قادرة - كما يقول مهدى عامل - على انتاج المعرفة العلمية فى شكلها الراهن، وهى أيضا وحدها القادرة على التملك المعرفى لمختلف الاشكال التاريخية السابقة من المعرفة العلمية (٣٧).

ولقد كانت معالجته لقضية التراث فى نقده لندوة الكويت وفى كتيبه عن ابن خلدون تاكيدا لهذا المعنى الآخير بالذات.

بهذا المفهوم العلمى الطبقى للممارسة النظرية فى ترابطه بمفهوم البنية وبمفهوم القطع البنيوى تتحدد بعض المعالم الاساسية لنظرية الثورة عند مهدى عامل فى اتساقها وتكاملها، وهى كما نرى تعد ارقى واعمق ما وصل إليه التنظير العلمى العربى فى حقل الممارسة الثورية.

***

ولكن تبقى مع ذلك بعض الملاحظات العامة التى هى أقرب إلى التساؤلات الاشكالية.

تساؤلات إشكالية :

لاشك أن مفهوم البنية عند مهدى عامل يختلف إلى حد كبير عن مفهوم البنية عند اصحاب النزعة البنيوية، وإن يكن فى الحقيقة متأثرا تأثراً كبيرا بالاتجاه البنيوى الماركسى عند ألتوسير وبولنتزاس، رغم ما يوجهه إليهما من انتقادات تتعلق ببعض المسائل التفصيلية. فالبنية عند مهدى عامل كما رأينا هى شكل من العلاقات المتشابكة المتصارعة المتطورة، وليست هيكلا من العلاقات الساكنة. وهى بنية محكومة فى مختلف تجلياتها بالتناقض الرئيسى المسيطر أى بالصراع الطبقى. وبرغم هذا، فإن البنية عند مهدى عامل تكاد أن تصبح نسقا مغلقا رغم ديناميتها. فهى من ناحية مقطوعة عما قبلها من تاريخ، فتاريخيتها مقصورة على طبيعة علاقاتها الانتاجية الداخلية، وعلى انتقالها بين أزمان ثلاثة هى زمن التكون وزمن التطور وزمن القطع، ولكنها مقطوعها قطعا يكاد يكون مطلقا عن جذورها السابقة بسبب اختلاف طبيعة علاقة الإنتاج السائدة فيها عن علاقات الانتاج السابقة. وأتساءل : ألا ينفى هذا القطع البنيوى الفاصل ما فى حركة التاريخ المعرفية،والواقعية من جدلية هى جدلية الاستمرار والقطع فى الوقت نفسه؟

فما أعمق الفرق بين القول بالقطيعة المطلقة التى تفضى إلى رؤية مثالية تجريدية لحركة المادة والفكر وبين القطيعة الجدلية التى تتجلى فيها التاريخية الموضوعية لهذه الحركة. وفضلا عن هذا فإن مفهوم البنية هذا يكاد يلغى تماما خصوصية مختلف الكيانات التى تتضمنها سواء كانت افرادا أو عناصر أو تركيبات اجتماعية. ولقد لاحظنا هذا فى انعدام التميز الفردى أو الفكرى داخل البنية، وفى انعدام التفارق الطبقى فى بنية علاقة الانتاج الكولونيالى، بل فى هذه التسمية الكولونيالية ذاتها، كعلاقة انتاج

فى البلاد المختلفة التى تنفى خصوصية الانتاج فى هذه البلاد. كما لاحظنا ذلك فى تحديد الطائفية فى لبنان كعلاقة سياسية فحسب.

وكذلك الشأن فيما يتعلق بالقطع البنيوى، فهو يكاد أن يكون - كما أشرنا - قطعا مطلقا مما يخفت الطابع التاريخى للبنية، وإذا كان هذا القطع فى مقدوره أن يفسّر لنا طبيعة الإنتقال من علاقة انتاج معينة إلى علاقة انتاج أخرى، فلعله لا يستطيع أن يفسر لنا إن لم يغفل تماما، عن عمليات التمرحل الإنتقالى بين هاتين العلاقتين الإنتاجيتين، وبرغم إشارة مهدى عامل، إشارة واضحه، إلى هذا التمرحل، ونقده الحاد لمفكريه، إلا أنه ركز دراسته النظرية وبشكل تفصيلى على القطع البنيوى، دون دراسة موضوعية لعمليات التمرحل، رغم الأهمية الحاسمة لهذه العمليات فى صيرورة الحركة الثورية وفى الإستبصار بمراحلها الصراعية المتصاعدة ولعل مهدى عامل كان يريد أن يخصص الجزء الثالث بعد كتابيهفى التناقض وفى نمط الإنتاج الكولونيالى لهذه القضية. ولكنه للأسف انشغل عنها.

وبتركيزه على الوثبات البنيوية، لم يتوقف لدراسة عمليات التمرحل فحسب، بل كاد أن يقصر التناقضات على التناقض العدائى أو التناحرى فى تجسده فى الصراع الطبقى، ولم يعط للتناقضات غير العدائية أو غير التناحرية، العناية الكافية، رغم إشارته إليها فى أكثر من موضع.

فإذا إنتقلنا إلى مفهوم الواقع النظرى، وجدنا ما يشبه القول بالثنائية الضدية بين الواقع التجريبى والواقع النظرى. بل أخشى أن يكون فى كتابات مهدى عامل خلط بين النزعة التجريبية والممارسة التجريبية، فعالج أحيانا الممارسة التجريبية، أو الأحكام الصادرة عنها كأنما هى تعبير عن نزعة تجريبية. بسبب هذا الخلط - فى تقديرى - كاد ما يسميه بالواقع النظرى أن يكون متعاليا إلى حد ما على التجربة، رغم أنه محايث لها نظريا، ولكنه

له منطقة النظرى المتميز تميزا تاما عن منطق الواقع التجريبى. حقا إن المعرفة العلمية تختلف بتجريبيتها عن المعرفة التجريبية الحسية المباشرة فالتجريد سلاح أساسى من أسلحة المعرفة العلمية. ولكنها لا تشكل منطقا متميزا مطلقا أو واقعا آخر مختلفا. والتعالى عن الواقع بإسم إنتاج المعرفة العلمية النظرية، قد يكون تعاليا عن التجربة الاجتماعية الحية، وتجاهلاً لتفاصيلها الملموسة الدقيقة التى تشكل أحيانا بخصوصيتها ملامح أساسية فيها، فالكلى متحقق فى الجزئى، والمجرد متحقق فى العينى الملموس، تحققا عمليا واقعيا، وليس مجرد إستخلاص نظرى معرفى، أو مجرد واقع نظرى مستقل. ولهذا أتساءل. أليس القول بإنتاج المعرفة يكاد يعنى تجاهل مفهوم الإنعكاس فى نظرية المعرفة الماركسية، بدلالته الجدلية لا بدلالته الميكانيكية الآلية الضيقة؟ أليس هذا القول يتضمن كذلك إعطاء المعرفة النظرية المجردة مستوى معرفيا مستقلا متميزا يقوم على الإستخلاص المنطقى الذهنى التأملى أكثر مما يقوم على إستخلاص القوانين الموضوعية وإمتلاكها معرفيا من خلال الممارسة الواقعية، وبالتالى تجاهل العلاقة العضوية بين النظرية والممارسة؟ ألا نستطيع أن نتبين هذا فى رفض مهدى عامل التأكيد على القيمة النظرية لإمكانية واقعية ما، لأنها ليست ضرورة يمكن استخلاصها من بنية النظرية كما أشرنا من قبل؟ ألا نتبين هذا كذلك فى إعتبار مهدى عامل أن قيام البوجوازية الصغيرة بالسيطرة الطبقية فى المجتمع الكولونيالى هى فضيحة نظرية فى منطق التاريخ لأنه يستحيل تحققه بشكل طبيعى مع منطق التاريخ (٣٨). ألسنا نجد فى هذا لا مجرد تجاهل لمفهوم الإنعكاس الجدلى فى المعرفة الماركسية، وللعلاقة العضوية بين النظرية والممارسة بل لعله يسبغ على مفهوم التاريخ ومنطقه شبهة غائية محكومة بنسق ثابت؟

وفضلا عن هذا فإن مهدى عامل يكاد يقصر القدرة على الإنتاج أو

الإمتلاك المعرفى العلمى على الطبقة العاملة، وإن قال بإمكانية ذلك جزئيا للبورجوازية وفى تقديرى أن هذا قد يكون راجعا إلى عدم التمييز بين التملك المعرفى العلمى والتوظيف المعرفى الإجتماعى للعلم وخاصة فى مجال العلوم الدقيقة. فليس هناك ما يمنع البورجوازية أن تمتلك المعرفة العلمية شأنها فى ذلك الطبقة العاملة، ولكن الفرق هو بين التفسير والتوظيف البورجوازى والتفسير والتوظيف الثورى.

وأخيرا أتساءل : ألا يغلب طابع الإستخلاص المنطقى الذهنى التأملى الإطلاقى، أو الفقه الجدلى التجريدى المتعالى على الخبرة المادية الملموسة فى مفهوم الواقع النظرى ومفهوم الإنتاج العلمى عامة، بل كذلك فى التطبيق التجريدى لمفهوم البنية والقطيعة البنيوية؟

فما أقل النماذج والأمثلة والتجارب الاجتماعية والتاريخية الحية فى كتابات مهدى عامل وما أكثرالأحكام والإستخلاصات الإستدلالية الذهنية المجردة. كقوله بشكل قاطع باستحالة صيرورة علاقات انتاجية رأسمالية فى البلاد التابعة، وكنفية كذلك بشكل مطلق للجذور التاريخية للتخلف وللطائفية إلى غير ذلك.

حقا لا توجد حركة ثورية بدون نظرية، ولكن كذلك، بل أساسا، لا نظرية ثورية إن لم تكن مستندة ومؤسسة على معطيات وخبرات موضوعية ملموسة لحركة بل لحركات ثورية.

***

هذه بعض ملاحظات عامة هى فى الحقيقة أقرب إلى التساؤلات الإشكالية التى تسعى إلى محاولة توقى الوقوع فى النزعة التنظيرية المجردة فى جهودنا وإجتهاداتنا المشتركة كثوريين عرب لصياغة نظرية علمية لواقعنا المتخلف، وهى ملاحظات أو تساؤلات لا تقلل من الإضافة العلمية

الإبداعية التى أضافها مهدى عامل إلى تراثنا الثورى بقدر ما هى تتحرك على هامشها وفى ركابها ومستضيئة بها. وستظل إضافة مهدى عامل نورا ملهما للثوريين العرب فى مختلف إجتهاداتهم النظرية والنضالية.

---

* بحث قدم فى ندوة حول فكر الشهيد مهدى عامل - أنعقدت فى مركز البحوث العربية فى القاهرة ٢٧ / ٢٩ مايو ١٩٨٨ .

(١) مهدى عامل : فى نمط الإنتاج الكولونيالى : دار الفارابى بيروت ١٩٧٦ صفحة ٢٠١ .

(٢) مهدى عامل : فى الدولة الطائفية : دار الفارابى بيروت : ١٩٨٦ صفحة ١٤١ .

(٣) المرجع السابق والموضوع نفسه .

(٤) مهدى عامل : فى التناقض - دار الفارابى بيروت ١٨٧٣ صفحة ١٧ .

(٥) المرجع السابق صفحة ١٧ - ١٨ .

(٦) مهدى عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية : دار الفارابى - بيروت ١٩٧٤ - سنجد هذا النص ودلالته فى أغلب صفحات الكتاب : مثلا صفحة ١٢٤ .

(٧) المرجع السابق صفحة ٢١ وما بعدها .

(٨) المرجع السابق صفحة ٣٢ .

(٩) فى نمط الإنتاج الكولونيالى - مرجع سابق صفحة ٢١٧ .

(١٠) سنجد هذا المفهوم متكرراً فى أكثر من موضوع ، مثلا فى « نمط الإنتاج الكولونيالى » مرجع سابق صفحة ١٥٤ .

(١١) فى نمط الإنتاج الكولونيالى - مرجع سابق صفحة ٢٣٧ .

(١٢) المرجع السابق صفحة ٢٥١ .

(١٣) المرجع السابق صفحة ٢٥٥ .
(١٤) المرجع السابق صفحة ٢٥٦ .
(١٥) مهدى عامل مدخل لنقض الفكر الطائفى - الفارابى . صفحة ٢٤٣ .
(١٦) المرجع السابق صفحة ٢٤١ .
(١٧) فى نمط الإنتاج الكولونيالى . مرجع سابق صفحة ١٠٦ .
(١٨) أزمة الحضارة العربية . مرجع سابق صفحة ١٩ .
(١٩) المرجع والموضوع نفسه .
(٢٠) فى التناقض : مرجع سابق صفحة ٣٢٨.
(٢١) المرجع السابق صفحة ١٠٨ .
(٢٢) المرجع السابق صفحة ١٣٥ - ١٣٦ .
(٢٣) فى نمط الإنتاج الكولونيالى . مرجع سابق صفحة ١٠٦ .
(٢٤) فى التناقض . مرجع سابق صفحة ٣٠٠ - ٣٠١.
(٢٥) المرجع السابق صفحة ٣٠٢ .
(٢٦) المرجع السابق والموضع نفسه .
(٢٧) أزمة الحضارة العربية : مرجع سابق صفحة ٣٩.
(٢٨) فى نمط الإنتاج الكولونيالى : مرجع سابق صفحة ٢٤٢.
(٢٩) فى التناقض : مرجع سابق صفحة ٢٩١.
(٣٠) مهدى عامل : فى علمية الفكر الخلدونى : الفارابى ١٩٨٦ صفحة ٤٢ .
(٣١) المرجع السابق صفحة ٣١.
(٣٢) فى التناقض . مرجع السابق صفحة ٢٩١.
(٣٣) المرجع السابق والموضوع نفسه .
(٣٤) المرجع السابق صفحة ٢٨٤.
(٣٥) المرجع السابق صفحة ٢٩٢ .
(٣٦) المرجع السابق صفحة ٢٥٤.
(٣٧) مهدى عامل : بحث فى أسباب الحرب الأهلية فى لبنان . دار الفارابى ١٩٧٩ صفحة ١٧ .
(٣٨) فى التناقض : المرجع السابق صفحة ١٤٦.

فؤاد مرسى
مناضلا ومفكرا حضاريا

ما أكثر لحظات الفقد فى حياة الإنسان، وما أشد تنوع هذه اللحظات..

قد نفقد شيئا، أو نفقد علاقة أو نفقد انسانا صديقا أو قريبا.. ويفجّر هذا الفقدُ فى نفوسنا أحزانا غائرة أليمة...

ومع ذلك يظل هذا الفقد محدوداً بحدود ما فقدناه..

على أن هناك من حالات الفقد، ما لا يقف الإحساس بها عند حدود ما نفقده، وإنما يصبح احساسا بفقد شامل، بفقدٍ لا تهتز به أركان النفس وحدها، بل تكاد تهتز به أركان الحياة كذلك.

هكذا كان الإحساس بفقد فؤاد مرسى، لم يكن مجرد احساس بفقد إنسان عزيز، أو بفقد رفيق نضال أو حتى بفقد علم من أعلام السياسة والاقتصاد والنضال الثورى بل كان كذلك وما يزال فقداً لركن من أركان حياتنا السياسية والاقتصادية والثقافية والنضالية التى نتطلع إلى فهمها وتجديدها وتغييرها..

كان كذلك وما يزال فقد المرجع من المراجع الإنسانية التى يُهرع إليها

بحثا عن معنى، عن قيمة، عن ثقة، عن تفاؤل موضوعى، عن رؤية صحيحة.

لقد كان فؤاد مرسى الرجل الضمير، الذى يختبر عنده المواقف وتمتحن الحقائق وكان فؤاد مرسى معيار الذهب الإنسانى الذى تقاس به قيم الصدق والإمانة الفكرية وشرف القصد..

وكان فؤاد مرسى الرجل النموذج الذى لا يكتفى بالقول بل لا يتوقف عن العمل فيجىء عمله مصداقا لقوله ويجىء قوله تأكيد العمله، كان الإنسان القائل بالحق والفاعل للحق، والإنسان الصلب الصامت دفاعا عن الحق..

كان المعلم بحياته نفسها التى يفيض بتلقائيتها درسا اخلاقيا رفيعا فى انسانيته وتجانسه مع ذاته فكراً و شعوراً ومسلكا.

ما أكثر التفاصيل المضيئة التى تعبر عن مقدار ما فقده نضالنا السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى بفقد فؤاد مرسى، وما أكثر وأغنى ما يمكن أن يقال عن هذا القائد السياسى البارز والعالم الاقتصادى المبدع والإنسان على أنى أريد ان أقصر كلمتى على جانب واحد من جوانب فؤاد مرسى ما أقل الحديث عنه. هو فؤاد مرسى المفكر الحضارى لا مجرد المفكر المتحضر والمفكر التقدمى.

منذ السنوات الأولى من منتصف الخمسينات وحتى الاسابيع القليلة السابقة على فقده، كانت بيننا لقاءات عديدة، سياسية وفكرية سواء فى ساحات الحرية أو فى زنازين السجون وما أعمق ما فى هذه اللقاءات من ذكريات حميمة موحية ولكن يظل لقاؤنا الأول فى منتصف الخمسينات ذا دلالة أضاءت لى منذ البداية حقيقة المفكر فؤاد مرسى، وحقيقة منهجه الفكرى فى ممارساته السياسية.

كان من المفروض أن يكون لقاؤنا هذا بداية لاتفاق بين فصيلين في الحركة الشيوعية المصرية آنذاك تمهيدا للوحدة بينهما. وكان علينا في لقائنا هذا أن نتناقش في بعض الأمور وأن نتفق بعد ذلك عليها.على أنى أذكر أنه طوال ثلاث ساعات في هذا اللقاء الأول لم نتطرق إلى ما التقينا من أجله إنها حملنا حوارادفيء عميق إلى مختلف أفاق المعرفة الإنسانية وهمومها من فلسفة واجتماع وعلم نفس واقتصاد وتاريخ وعلوم طبيعية وواقع عالمي وواقع عربي وواقع مصرى إلى غير ذلك وفي ختام هذه الرحلة أمكن أن نتفق في بضع دقائق على ماكنا قد التقينا من أجله، وحددنا بعض أمور عملية للقاءاتنا المقبلة.

وخرجت من هذا اللقاء الأول مع فؤادمرسى مبهوراً بهذا المناضل السياسى الذى يمتلك هذه الرؤية الحضارية الشاملة التى كنت افتقدها في أغلب ولا أقول في كل من كنت أعرفهم آنذاك من مناضلين سياسيين. المعنى الحقيقى لما أقوله هو أننى وجدت في فؤاد مرسى مناضلا سياسيا، يتخذ مما هو معرفى علمى أساساً لما هو سياسى عملى.

فما هو سياسى عنده ليس شطحة فكر، أو معرفه أو نزعه إرادة،بل هو بنيه مؤسسة على معرفه وعلم. على ان العلم عنده ليس العلم المتخصص أحادى الارتكاز كالاقتصاد مثلا الذى هو تخصصه وإنما هو العلم الشامل الذى تترابط فيه مختلف الإبداعات المعوفية ويتفاعل فيه الموضوعى والذاتى، الاقتصادى والثقافى، المادى والروحى، الفكرى والأخلاقى ليصب في النهاية في تحديد المهام والواجبات العملية..

فلقد كنا ولعلنا ما نزال نعانى من هذه الممارسات السياسية التى يغلب عليها الطابع الارتجالى، الطابع الارادوى الذاتى، الطابع البرجماتى الجزئى النظرة، وكنا ولعلنا ما نزال - نفتقد الرؤية العلمية الموضوعية الشاملة ذات

العمق الإنسانى الحضارى والاستشراف الاستراتيجى المستقبلى لقضايانا السياسية والاجتماعية والثقافية، وكنا ولعلنا ما نزال نغلب الطابع الاقتصادى الخالص على الطابع الثقافى المعنوى أو العكس ونقلب الطابع العملى الخالص على الطابع النظرى أو العكس. أو نلغى الذاتى باسم الموضوعى العلمى أو نجعل الرؤية الطبقية نقيضا للرؤية الإنسانية أو العكس ونقيم تعارضا بين الوطنى و بين القومى أو بينهما وبين الأممى الحضارى أو نلغى ما بينهما من فروق وتمايزات.

على خلاف ذلك كان المنهج الفكرى لفؤاد مرسى. كان الرؤية الحضارية الشاملة والمنهجية الجدلية المتفتحة والعلم المؤسس للعمل والعمل المطور والمحدد للعلم والبعد الثقافى والمعنوى فى مختلف الظواهر الموضوعية والحرص على التجدد بالنقد والإبداع .منذ لقائنا الأول استشعرت هذا المنهج الفكرى لفؤاد مرسى الذى أخذ يتعمق طوال زمالتنا النضالية لم يكن فؤاد مرسى محرضاً سياسياً فى الحركة اليساريه المصرية، بل كان همه الأكبر هو الكشف عن قوانين الحركة الاجتماعيه فى وحدتها الموضوعية والذاتية، المادية والمعنوية على السواء مؤسسا نضاله السياسى وحياته الفكرية على هذا الكشف المعرفى.

وعلى هذه الرؤية المنهجية العلميه الحضارية وبهذه الروح النقدية التجديدية المنهجية تقوم مختلف دراساته وتحليلاته ومواقفه وتوجيهاته. بهذه الرؤية المنهجية استطاع فى دراسة مبكرة أن يحدد الطبيعه المزدوجه للثورة المصرية وقواها الاجتماعية وتحالفاتها ومراحلها المختلفة وكانت فى الحق محاولة مبادرة فى التطبيق الخلاق للماركسية على الواقع المصرى اختلفنا أو اتفقنا معها وبهذا المنهج الشامل ادرك الرابطة التاريخية الموضوعية الحميمة بين الواقع المصرى والواقع العربى عامة والقضية الفلسطينية بوجه خاص

داخل ركان النضال الموحد ضد الاستعمار والامبريالية وداخل إطار ضرورات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الشاملة الموحدة.

وبهذا المنهج كانت اجتهاداته العميقة لتفهم الوحدة القومية العربية تفهماً يخرج بها من الحدود القومية الشوفينيه والاستعلائية الضيقة، مكتشفا حقيقة العلاقة الجدلية بين،ما هو قطرى وبين ما هو قومى، مبرزاً ما بينهما من اختلاف ووحدة فى آن واحد. وبهذا المنهج يعالج العلاقة المعقدة بين الهوية والتراث من ناحية والتشكيلة الاقتصادية والاجتماعية من ناحية أخرى مؤكداً ان الهوية والتراث ليسا بالاقانيم النهائية الجاهزة المطلقة بل يرتبطان بهذه التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية ويتجددان ويتطوران يتجددها وتطورها.

وبهذا النهج استطاع أن يحدد طبيعه أزمة الاقتصاد العربى فى اندماجه التابع للرأسمالية العالمية وفى طابعه الطفيلى الريعى وان يقدم طريقا لتنمية تكاملية استقلالية عربية شاملة تراعى ملابسات الواقع العربى وخصوصياته المختلفة وبهذا النهج تصدى للطبيعة الاستعمارية الاستيطانية لاسرائيل فى تحولها من استعمار صغير إلى استعمار جديد يسعى للسيطرة على الاقتصاد العربى عامة لمصلحة الاستعمار الامريكى خاصة عبر تسويات تتواطا فى تحقيقها بعض الانظمة العربية مع امريكا واسرائيل. ولعل ما يحدث هذه الأيام أن يكون فصلا من فصولها التى تنبأبها فؤاد مرسى وحذرمنها وبهذا المنهج كانت مبادرته الفاضحة لحقيقة هذا الانفتاح الاقتصادى الساداتى باعتباره تقويضا للمشروع الناصرى التقدمى ذى الافق الاستقلالى والاشتراكى وتحويل اقتصادنا القومى إلى اقتصاد تابع للرأسمالية العالمية يكرس تخلفنا وتمزقنا القومى وتبعيتنا الثقافية وبهذا المنهج يرصد كيف تحول قطاعنا العام نفسه الذى كان قاعدة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية المستقلة فاصبح اليوم قاعدة لتطوير الرأسمالية الطفيلية البيروقراطية، بل تطوير

وتكريس الرأسمالية الاجنبية فى بلادنا.

وبهذا المنهج يعالج القضية الطائفية المحترمة المتفاقمة فى بلادنا فلا يراها ظاهرة جزئية هامشية كما يدعون وإنما يبرز ارتباطها الوثيق بمجمل الازمة السياسية والاجتماعية الشاملة ولا يرى حلالها إلا بالتغيير الاجتماعى الجذرى الشامل لا بمجرد الاجراءات الاداريه البوليسية أو خطب الوعظ والترغيب والترهيب..

وبهذا المنهج يطل على الوضع العالمى، فيتكشف الآليات الجديدة لتجديد الرأسمالية باستجابتها لمقتضيات العصر واستفادتها بالثورة العلمية والتكنولوجية التى أصبحت قوة انتاجية وبتدويلها للرأسمال..

وبهذا المنهج يتبنى رؤية حضارية شاملة تجمع بين القومى والأممى وتوحِّد بين الطبيعة والمجتمع والانسان دون اغفال للتمايزات والخصوصيات وإمكانيات التطور.

على أنه لم يكن يكتفى برصد الظواهر وكشف قوانينها بل كان يجتهد لتقديم الحلول المختلفة لازمة الواقع المصرى لازمة الواقع العربى لمنهج التصدى للعدوانية الامبريالية والصهيونية ولمنهج تنمية وتعميق ثقافتنا القومية ولمنهج المشاركة فى النضال البشرى عامة من اجل الاشتراكية والديمقراطية وتأمين حقوق الإنسان وحماية البيئة الطبيعية والانسانية ودعم النضال من بين شعوب الارض وتوطيد السلام العالمى.

هذا هو بعض فؤاد مرسى مفكرا عقلانياً حضاريا امتداداً خلاقاً مبدعا لكوكبة المفكرين التنويريين الذين يفخر بهم تاريخنا العربى الحديث.

لقد كنت خارج مصر عندما غاب عنا فؤاد مرسى وهكذا حرمت من شرف توديعه وعندما عدت إلى وطنى قال لى بعض أصدقاء فؤاد مرسى لقد مات فؤاد مرسى فى الوقت المناسب حتى لا يشاهد محنة هذا الانهيار

الشامل الذى تتعرض له منظومة البلاد الشيوعية.

وقال لى اصدقاء وتلاميذ آخرون؛ لقد كاد موته ان يكون موتاً ارادياً لا واعيا لقد مات حزنا على ما يحدث للفكر الماركسى والتجربة الاشتراكية التى كرس حياته لها.

وكنت ادرك مدى محبة اولئك وهؤلاء من الاصدقاء والتلاميذ لفؤاد مرسى ومدى تقديرهم واجلالهم له. ما كنت أشك فى هذا ولكنى كنت ومازال اختلف معهم فى قولهم هذا.

لعل فؤاد مرسى مات حزينا بسبب ما حدث للبلاد التى كانت ترفع ذات يوم راية الماركسية والاشتراكية ولكنه لم يمت حزنا وهناك فارق بين الامرين.

ولو كانت الحياة وكان الموت بإرادة الانسان لاختار فؤاد مرسى ان يبقى ليواصل الدفاع بوعى وصلابة وثقة عما عاش وناضل من أجله طوال حياته.

فهذه الشجرة المعطاء هذه السنديانة الصلبة العريقة الاصيلة الضاربة بجذورها فى تربتها الوطنية والمستشرفة بفروعها أفاق المعرفة والعلم والحضاره والتى يمتلىء تاريخها بالوعى الفاعل والتصدى الجسور، لا يمكن أن تنحنى أمام عاصفة التحولات التاريخية بل تزداد وعيا ونضالا وإصراراً ومواصلة متجددة لقضيته التى هى أشرف وأنبل قضايا الانسان.

كان آخر ما كتب هو الرأسمالية تجدد نفسها ادراكا موضوعيا أميناً لحقيقة موضوعية ولكنه كان يؤكد فى الوقت نفسه أن الرأسمالية مع ذلك لم تغير طبيعتها الاستغلالية والعدوانية وأنها ليست نهاية التاريخ، وليست الحل لامراض واشواق المسيرة الإنسانية المجاهدة.

ولهذا كان يتأهب لكتاب جديد يستكمل به كتابه هذا، كتاب جديد

عن الاستراكية،حقيقتها، ازمتها، كيف تجاوز هذه الأزمة وتجدد ذاتها وتنتصر.

كان يدرك بموضوعية كاملة وبغير تردد وان يكن بأسىً عميق أن ما حدث من محنة في البلاد الاشتراكية ليست هزيمة للاشتراكية أو الشيوعية أو ادانة للماركسية كمنهج معرفي ثوري بل هو هزيمة لنموذج استبدادى بيوقراطي في التطبيق الاشتراكي وهزيمة للجمود والتوقف عن تجديد الفكر الماركسي لنفسه بكل ما يتجدد به العصر من خبرات علمية وتكنولوجية ونضالية.

كان يدرك أن ما حدث كان ينبغي أن يحدث لان الحزب الشيوعي لم يعد هذا الحزب الذى تعلمنا وعلمنا أنه الطليعة التى تضرب المثل الاخلاقي في التفاني والمبادرة في خدمة الجماهير والابداع والتجدد وليس جهازاً للسيطرة والاستئثار والفساد وقمع الحوار الاجتماعي والمشاركة الجماهيرية.

كان يدرك ان الاشتراكية هى المرادف للديمقراطية وعندما تنعدم الديمقراطية تصاب الاشتراكية فى مقتل لإنها تفقد طابعها الانسانى الذى هو جوهرها وكان يؤكد ما أكده لينين دائما من حق القوميات فى تقرير المصير بما في ذلك حق الانفصال احتراما لاختلاف الهويات القومية والثقافية وتمايز الخصوصيات، ولهذا فلا وحدة ولا اتحاد فى اطار سلطة مركزية قامعة قاهرة.

ولهذا كان من الطبيعي ومن التوقع ان تنفجر القوميات فى البلاد الاشتراكية دفاعا عنً هويتها وخصوصيتها وحرية اختياراتها وديمقراطيتها.

وكان يدرك ان هذه التجارب الاشتراكية إنها هى تجسيد أو ينبغى أن تكون تجسيداً للاشتراكية العلمية ولهذا فالعلم صنو ومرادف لها كذلك وهو قوة اساسية من قوى الانتاج نفسها وعندمايجمد العلم وتتوقف الخبرات

العلمية والتكنولوجية عن النمو فى هذه التجارب وعندما يحُرم المجتمع ويحرم الاقتصاد من امكانياتها وثمراتها تتوقف إمكانية التطور الاشتراكى، بل يتوقف الاتجاه الاشتراكى نفسه.

نعم لقد حقق التطبيق الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى وفى البلدان الاشتراكية الأخرى وعلى المستوى العالمى منجزات تاريخية خارقة مبهرة ولكن التجارب الانسانية لا تعيش على ذاكرتها فحسب بل تعيش وتتواصل بتجدد الخبرات مع تجدد ملابسات الحياة واحتياجات الانسان وبالتسلح الدائم بروح النقد والكشف والابداع. وكل توقف عن التطوير والتجديد والنقد هو تقلص وتحجر وموت.

وهكذا فشل هذا النموذج السوفيتى للتنمية الاقتصادية، داخل الاتحاد السوفيتى كما فشل فى البلاد الاشتراكية الاخرى لاتخاذه نموذجا وحيداً للتنمية الاشتراكية فى هذه البلاد دون مراعاة لاختلاف الملابسات والهويات والخصوصيات الموضوعيه والقومية والذاتية.

على أن فشل هذا النموذج فى التطبيق الاشتراكى لا يعد أبدا نهاية المطاف،، لا يعنى توقف الإنسان والنضال الانسانى لاكتشاف وابداع نماذج أخرى اكثر ملائمة واكثر قدرة على النجاح فى التنمية الاشتراكية وتحقيق احلام الانسان فى العداله والحرية والسعادة.لم تهتز أبدا ثقة فؤاد مرسى فى الاشتراكية العلمية وفى الماركسية المتجددة أفقا إنسانياً وهدفا حضاريا للقضاء على الاستغلال الانسانى لاخيه الانسان وتحقيق التفتح الانسانى إلى غير حد. ولم تهتز ثقة فؤاد مرسى فى الاشتراكية العلمية طريقا للخروج ببلادنا العربية من التخلف والتبعية بل كان يقول بأننا فى مرحلة تاريخية جديدة من الإبداع الفكرى والتنظيمى والنضالى على المستوى الوطنى والقومى والإنسانى عامة.

وان ما يتفجر من ازمات وانهيارات وتفكك هوإرهاص بتحولات تاريخية جديدة كبرى والمهم هو ان نحسن فهمها وان نحسن المشاركة فى صياغتها.

ولا شك أن منهجه الفكرى الحضارى كان وراء هذه الرؤية التاريخية المناضلة المتفائلة.

وهذا هو درس من الدروس العظيمة التى خلفها لنا فؤاد مرسى والتى تعزينا عن فقده، وتبقيه بيننا الهاما يجدد قدرتنا على المواصلة النضالية والابداع. تحية للذكرى الخالدة للرفيق خالد وللمفكر الحضارى الدكتور فؤاد مرسى وتحية حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى الذى شارك منذ البداية فى بنائه وتطويره والذى يعد استمراره وتجدده وانتصاره استمراراً وتجدداً وانتصاراً لما يعنيه فؤاد مرسى فى حياتنا.وتحية للقوى الديمقراطية واليسارية والاشتراكية فى مصر والبلاد العربية وتطلعا إلى وحدتها النضالية.

مشروع جمال عبد الناصر*
بين الحلم والواقع

١ – باسم التباكى على الحرية والديمقراطية، توجه اليوم أكثر الطعنات ضراوة إلى جمال عبدالناصر. على أن هذه الطعنات لا تستهدف – فى الحقيقة – عبدالناصر الانسان أو القائد، بقدر ما تستهدف ثورة مصر، والثورة العربية عامة. وما من أحد ينكر تخلف الديمقراطية فى تجربة عبدالناصر الثورية ولكن ما دلالة هذا التخلف، وما مداه، ثم ما هى الديمقراطية التى نريدها، وهل نريدها تدعيماً وتعميقاً ومواصلة لثورة عبدالناصر، أم نريدها انتكاساً بها، وتصفية لها، وطمساً لمنجزاتها الثورية. السؤال الحاسم دائماً هو : الحرية والديمقراطية لمن؟ للخونة، والاستغلاليين، وكبار ملاك الأراضى، ورؤوس الأموال الأجنبية، وللقوى الرجعية والانتهازية، أم لقوى العمل والنضال والتحرر والتقدم والاشتراكية؟ هذه هى القضية.

والمؤسف أن أغلب هؤلاء الذين يشهرون اليوم أسلحتهم الزائفة فى وجه التجربة الناصرية، كانوا أكثر الناس تمجيداً لسلبياتها خاصة، واستفادة منها عامة، بل لقد كانوا أداة من أدوات التخلف الديمقراطى والاجتماعى فى

قلب تجربة عبدالناصر، كانوا بقايا الماضى المتخلف الذى يتربص فى قلب التجربة، يتملقها ويتسلقها، منتظراً اللحظة الملائمة للوثوب عليها. وجاءت اللحظة بعد وفاة الرجل والقائد. ولست أريد أن أفسر موقفهم بالانتهازية، أو بالتغيير المفاجئ للرأى، أو عودة الوعى، أو انكشاف حقيقيتهم، فما أريد أن أفسر النوايا، على أنهم فى الحقيقة يلتقون بمواقفهم - موضوعياً - مع كل ما يراد لمصر وللثورة العربية هذه الأيام من انتكاس وهزيمة، ومن استسلام تحت أقدام الرجعية العربية والامبريالية والصهيونية العالمية. إن التباكى على الحرية والديمقراطية هى لعبة قديمة تجيدها الرجعية وتجيدها الامبريالية. ألا تسمى الامبريالية نفسها بالعالم الحر، وبمعسكر الديمقراطية، ألا تحقق مخابراتها المركزية كل مؤامراتها الاستغلالية ضد قوى التحرر والتقدم والاشتراكية باسم الحرية والديمقراطية؟.

لهذا كان التصدى لهؤلاء ليس مجرد دفاع عن تجربة عبدالناصر، بقدر ما هو دفاع كذلك عن ثورة مصر، والثوة العربية عامة.

على أنه إذا كان من الخديعة بل الجريمة أن يقال عن تجربة عبدالناصر بأنها لم تكن إلا تجربة سجون ومعتقلات وطمس للوعى إهدار لإنسانية الانسان، فإنه من الخطأ كذلك أن يقال عن هذه التجربة بأنها نموذج فذ للطريق الأمثل للتحرر والتقدم والوحدة القومية، لا فى مصر وحدها بل فى العالم العربى، بل فى بلدان العالم الثالث جميعاً (١). فكلا الرأيين - على تناقضهما - ينتهيان إلى نتيجة واحدة هى طمس الوعى الصحيح، وإشاعة التصورات الزائفة، إن تقييم تجربة عبدالناصر ينبغى أن تكون وعياً صحيحاً لا بماض عزيز من تاريخنا النضالى فحسب، وإنما ينبغى أن تكون كذلك وعياً صحيحاً بالواجبات النضالية الملحة إزاء حاضرنا ومستقبلنا، وفى ضوء هذه

التجربة الفنية بكل ايجابياتها وسلبياتها.

وما أكثر ما كتب فى تقييم تجربة عبدالناصر، فى حياته وبعد وفاته. إلا أن أغلب هذه الكتابات تتسم بالنظرة الجانبية، أو بالنظرة المغرضة. فهى إما استغراق فى تحليل الجوانب الاقتصادية الخالصة دون مراعاة للجوانب السياسية (٢) والاجتماعية، وإما استغراق فى الجوانب السياسية دون الجوانب الاقتصادية والاجتماعية (٣) وإما اقتصار مسرف على الجانب الفردى من سلوك عبدالناصر (٤) دون دراسة الملابسات الموضوعية، وإما شطحات ايديولوجية مغرضة مغلوطة وإن تزّيت - بطريقة - بالنهج العلمى (٥).

وهناك بغير شك دراسات فى المجال الاقتصادى (٦) أو السياسى (٧) والفكرى على جانب كبير من الجدية. على أنى أزعم - رغم هذا - أن تجربة عبدالناصر لم تتوفر لها بعد الدراسة العلمية المكتملة. ولاأزعم أنى قادر على تقديم هذه الدراسة فى هذا المقال السريع الذى يقتصر على تحديد مدى ما حققته تجربة عبدالناصر من تغيير فى بنية المجتمع المصرى. ولكن وحسبى - فيما أرجو - أن أضع بعض المؤشرات العامة لبعض القضايا الخلافية حول تجربة عبدالناصر فى إطار هذه الدراسة الجزئية.

٢- كثير من الأخطاء فى تقييم تجربة عبدالناصر تقع من زاوية النظرة العامة المجردة إلى هذه التجربة. فمن الخطأ القول بأنها كانت ثورة اشتراكية منذ بدايتها، أو حتى منذ إجراءاتها التأميمية عام ٦٠ - ١٩٦١. إذ أننا قبل هذه الاجراءات وبعدها، سنجد ما يناقض هذا القول، مما يفضى بخصوص هذا القول إلى نقيضه، أى اتهام التجربة بأنها لم تكن إلا حركة انقلابية لدعم النظام الرأسمالى المصرى.

ومن الخطأ كذلك القول بأنها كانت مجرد استمرار لطريق التنمية الرأسمالية فى مصر عن طريق احتكار الدولة للتوجيه الاقتصادى، إذا سنجد فى تجربة عبدالناصر ما يناقض هذا القول كذلك.

ومن الخطأ كذلك أن ننظر إلى التجربة نظرة سكونية ثابتة جامدة منذ بدايتها إلى نهايتها، إذ سنجد أنها تتحرك بالممارسة والصراع، فتغير بعض قياداتها، وتعدل بعض اتجاهاتها، وينمو وينضج فكرها وسلوكها. ومن الخطأ كذلك القول بأنها كانت بغير فكر نظرى أصلاً ، وأنها كانت مجرد حركة برجماتية تجريبية خالصة، غير مبدئية، النجاح العملى هو مقياسها لصحة مواقفها. فالحقيقة أن النجاح الذى كانت تستهدفه كان نجاحاً لمبادئ محددة استهدفتها منذ قيامها. والبرجماتية هى فلسفة الرأسمالية الأمريكية، التى تسعى إلى الربح بمختلف الذرائع العلمية. ولا كذلك كانت الثورة. ولكن من الخطأ كذلك القول بأنها ولدت منذ البداية ذات فلسفة نظرية مكتملة. وإنما الأصح أن نقول إنها كانت ذات برنامج عملى تختفى وراءه بعض المفاهيم النظرية العامة. فمنذ البداية كان لها شعاراتها الستة، وفلسفة الثورة ثم كان لها بعد ذلك عام ٦٢ ميثاق العمل الوطنى وبيان ٣٠ مارس. قد لا نعدها جميعاً معبرة عن فلسفة نظرية مكتملة، ولكنها كانت تعبر على الأقل عن برنامج سياسى واجتماعى، عن مبادئ واهداف ومفاهيم تتحرك الثورة فى إطارها، وتنمو بها. ولم تكن تجريبيتها تجريبية خالصة بل كانت تجريبية المحاولة والخطأ فى إطار تحقيق هذه المبادئ والأهداف التى يتضمنها برنامجها النظرى – العملى – ومن الخطأ أخيراً القول بأنها كانت تجربة معادية للديمقراطية. فما أكثر ما كانت تعبر عن إرادة الجماهير وتستجيب لمطالبها، وتتحرك بمساندتها. ولكن من الخطأ كذلك القول بأنها

كانت تجربة ديمقراطية. فقد كان يغلب على سلوكها التوجيه العلوى، والعقلية المكتبيه، وما كانت تسمح بالمشاركة الشعبية أو بالمبادرات الجماهيرية إلا فى حدود ما يدعم سلطتها.

هذه بعض المتناقضات الأساسية فى تجربة عبدالناصر، وهى متناقضات موضوعية تتحدد بها طبيعة التجربة ومداها. ومن خلال الدراسة العينية الدقيقة لهذه التناقضات فى إطار حركتها التاريخية، وملابساتها الموضوعية يمكن أن يتوفر لنا التقييم الصحيح لهذه التجربة.

٣- الحقيقة البسيطة التى لا تنكر لثورة عبدالناصر، منذ بدايتها عام ٥٢ حتى وفاته عام ١٩٧٠، أنها كانت ثورة من أجل الاستقلال الوطنى والتنمية الاقتصادية والاجتماعية. كانت ثورة استقلال وتحديث، كانت ثورة وطنية معادية للاستعمار والإمبريالية، معادية للتخلف الاقطاعى، والاحتكار الرأسمالى. هكذا بدأت وهكذا واصلت طريقها فى دأب واتساق. لهذا قد يكون من التعسف أن تقسم تجربة عبدالناصر إلى مراحل منفصلة وانتقالات مفاجئة، كما يفعل بعض الدارسين، مرحلة ما قبل تأميم قناة السويس عام ٥٦، ثم مرحلة ما بعد ٥٦ حتى التأميمات الكبرى عام ٦٠ - ١٩٦١ ثم مرحلة ثالثة تالية لهذه التأميمات. إنها فى الحقيقة مراحل متداخلة يفضى بعضها إلى بعض لا بطبيعة الظروف الموضوعية المحلية والعربية والعالمية فحسب، بل بطبيعة الإرادة الذاتية لقيادة الثورة التى تحددت فى برنامجها المعلن منذ بداية قيامها. والإرادة الذاتية تنبع من الطبيعة الطبقية والوظيفية لقادة الثورة، وما تعكسه هذه الطبيعة من مفاهيم وتصورات وقيم. أما الظروف الموضوعية فتنبع من المشكلات التى صادفتها الثورة فى التطبيق سواء على المستوى المحلى أو العربى أو العالمى، السياسى أو الاقتصادى أو

الاجتماعى أو العسكرى. إن مسار الثورة وتطورها وسلوكها الصاعد أو المتعرج هو محصلة هذه العوامل الذاتية والموضوعية جميعاً فى تفاعلاتها وتناقضاتها وصراعاتها المختلفة.

لقد قامت ثورة ٢٣ يوليو عام ٥٢ فى ملابسات محلية وعربية وعالمية خاصة. كانت مصر مجتمعاً تسوده العلاقات شبه الاقطاعية، والرأسمالية المتخلفة. ولم يكن الاستعمار البريطانى يحتل مجرد بقعة من أرض مصر بقوات تبلغ ٨٠ ألف جندى فحسب، وإنما كان يسيطر على مختلف مقدرات البلاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكان الحكم الملكى الاستبدادى هو الرمز الذى تتجسد فيه هذه الأوضاع جميعاً . وفى عام ٥٢ كانت الدولة قد دخلت مرحلة الأزمة، أزمة الحكم. وكان الصراع الوطنى والاجتماعى محتدماً بين الجماهير الشعبية من ناحية، وقوات الاحتلال وسلطة السراى والفئات الاقطاعية والرأسمالية المندمجة المصالح مع الاستعمار البريطانى وكان حزب الوفد قد أخذ يتخلى عن قيادة الحركة الوطنية، وتبرز انتماءاته الرجعية السافرة . وفى الساحة كانت تتحرك قوى سياسية جديدة. الإخوان المسلمون والاشتراكيون والشيوعيون. أو بتعبير آخر، اليمين والوسط واليسار. ولكنهم كانوا أعجز من أن يتولوا السلطة التى كانت تترنح. وفى بقية أنحاء الوطن العربى كانت تسود القوى الرجعية والاقطاعية والعشائرية ويتوزع ولاؤهابين استعمار انجليزى أو فرنسى أو أمريكى. وكانت إسرائيل قد أخذت تستقر فى فلسطين بمعاونة انجلترا أولاً ثم أمريكا بعد ذلك. وكان العالم قد خرج من الحرب العالمية الثانية ليبدأ حرباً باردة بين معسكر المنظومة الاشتراكية التى أصبحت تشكل ثلث العالم ومعسكر الإمبريالية والاستعمار. وكانت حركات النضال الوطنى من أجل التحرر والتقدم قد

أخذت تندلع فى المستعمرات واشباه المستعمرات فى آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية.

فى هذا الإطار العام قامت ثورة جمال عبدالناصر كجزء من حركة النضال التحريرى ضد الاستعمار والامبريالية والتخلف. لم تنبثق الثورة من حركة جماهيرية، وإنما قام بها جهاز من أجهزة الدولة هو الجيش. ولكنها قامت فى إطار حركة جماهيرية نشطة وأزمة حكم طاحنة. وكانت معبرة عن إرادة الجماهير، وحاملة شعاراتها. ولكنها كانت بغير تنظيم حزبى. فالضباط الأحرار كانوا يمثلون تنظيماً داخل الجيش، ولكنه لا يمثل تنظيماً سياسياً جماهيرياً. على أن تنظيم الضباط الأحرار كان مرتبطاً بتنظيمين سياسيين، تنظيم شيوعى هو الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى [حدتو] وتنظيم الإخوان المسلمين. وكان لكليهما ممثلوه فى مجلس قيادة الثورة. كان المجلس فى الحقيقة يشكل تحالفاً بين جبهات ثلاث، الشيوعيين ويمثلهم خالد محى الدين ويوسف صديق، والإخوان المسلمين ويمثلهم رشاد مهنا وعبدالمنعم عبدالرؤوف وعبدالمنعم أمين، ثم كتلة الوسط التى يمثلها عبدالناصر وصحبه. ولكن سرعان ما تحقق الاستقطاب لكتلة الوسط عام ٥٤ وخرج الشيوعيون والاخوان المسلمون وانفردت كتلة الوسط بالسلطة وبقيادة الثورة. ولقد كان من الطبيعى أن يحتدم الصراع بين كتلة عبدالناصر والاخوان على المستويين السياسى والاجتماعى.

فالإخوان كانوا يحاولون فرض وصايتهم على السلطة الجديدة، وكانوا يعارضون إجراءاتها الخاصة بالاصلاح الزراعى. وكان من المنطقى أن يزداد التلاحم بين كتلة عبدالناصر والشيوعيين، إذ كانو ا يلتقون فى أكثر من هدف سياسى واجتماعى، بل تعاونوا قبل الثورة فى تحديد شعاراتها الستة

وطبع وتوزيع منشوراتها، كما تعاونوا بعد قيام الثورة فى التوصية ببعض المشروعات الاقتصادية وخاصة فى مجال الإصلاح الزراعى والتنمية.

إلا أن الشيوعيين - خارج الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى - بادؤوا الثورة بالعداء منذ يومها الأول، متهمين حركتها بأنها مجرد انقلاب عسكرى لمصلحة سيد جديد هو الاستعمار الأمريكى. وكانت الحركات الشيوعية فى العالم - فى ذلك الوقت - بين موقف التحفظ من الثورة أو الإدانة لها. ولعل مسلك الثورة فى سنواتها الأولى قد ساعد على ذلك.فإعدامها للعاملين خميس والبقرى على أثر مؤامرة دبرها ضد العمال بعض القوى الرجعية فى كفر الدوار، وحلها للأحزاب، وتشجيعها للرأسمالى الأجنبى ، وصلاتها الوثيقة بالسفير الأمريكى، قد ساعد على تغذية هذا الموقف المغلوط من الثورة، فضلاً عن تبنى أغلب الحركة الشيوعية المصرية - فى ذلك الوقت - مفهوماً جامداً عن طبيعة حركة الجيش كجزء من جهاز الدولة، ومفهوماً جامداً أخرعن الديمقراطية الشكلية.

ولو أدرك الشيوعيون المصريون جميعا، حقيقة ثورة ٥٢ منذ بدايتها، ولو تدعم التحالف بينهم وبين كتلة عبدالناصر، لتجنبت الثورة، ولتجنب تاريخ مصر كثيراً من السلبيات والعثرات خلال السنوات التالية.

المهم أن كتلة الوسط انفردت تماماً بالسلطة عام ٥٤، وأخذت تنشط لتدعيم مشروعيتها، وتحقيق أهدافها وسط عداء من مختلف تنظيمات اليمين واليسار على سواء ، دون أن تكون مسلحة بتنظيم سياسى خاص بها. ولهذا راحت تحكم بسلطة جهاز الدولة الذى ظل باقياً على حاله دون تغيير جذرى رغم قيام الثورة، أللهم إلا تعديل بعض أفراده وإحلال رجال من «أهل الثقة» - أى من العسكريين أساساً - محلهم. ولا شك أن عدم

تصفية جهاز الدولة القديم ذى الطبيعة البيروقراطية العريقة، فضلا عن الطابع العسكرى للسلطة الجديدة، وحرصها على التعجيل بتنفيذ أهدافها، حتى تتوفر لها المشروعية وتتدعم سلطتها، كانت من العوامل المبكرة التى حددت الطبيعة الخاصة لشكل السلطة، ولأسلوبها فى الحكم وعلاقتها بالجماهير، أى شكل الممارسة الديمقراطية. وهذه قضية سنناقشها فيما بعد.

٤ – من حقنا أن نتساءل الآن ... ما هى الطبيعة السياسية والاجتماعية لهذه السلطة الجديدة التى كانت تمثلها كتلة الوسط فى قيادة الضباط الأحرار؟ إنها بحكم الانتماءات الطبقية لأفرادها، وفى ضوء مسلكها العملى طوال المرحلة الناصرية من ٥٢ حتى ١٩٧٠، وما تحقق خلالها من فرز اجتماعى لأفرادها، وتطوير فكرى فى مواقفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة، تمثل فى الحقيقة البرجوازية الصغيرة المثقفة فى البلاد المستعمرة والنامية بكل ما تعنيه هذه البرجوازية من وطنية وثورية، وبكل ماتعنيه كذلك من اندفاع حيناً، وتردد وازدواجية حيناً آخر، من تناقض حاد مع الاستعمار والإمبريالية وحرص على التقدم من ناحية، وتخوف من حركة الجماهير ورغبة فى التفرد والمغامرة من ناحية أخرى، من اتجاه علمى واتجاه عاطفى طوبوى ، من اتجاه ديمقراطى شعبوى واتجاه انفرادى، انعزالى، تسلطى إنها بغير شك قوة أساسية من قوى الثورة الوطنية الديمقراطية، بل من قوى التحول الاشتراكى، ولكن لا يتحقق لها الوضوح الفكرى الكامل، والممارسة الثورية المتصلة النامية الصاعدة، إلا بارتباطها وتحالفها الوثيق مع الطبقة العاملة ونظريتها الثورية. ولقد بدأت كتلة عبدالناصر من مدرسة الاستقلال الوطنى والتقدم الاقتصادى والاجتماعى، وخلال الممارسة النضالية أخذت تنضج خبرتها الفكرية والعلمية، وتتأثر

بالفكر الثورى - أعنى الماركسية - بل تقترب بخطوات كبيرة منها، وخاصة جمال عبدالناصر. ومازلت أذكر إحدى الجلسات الأخيرة للجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى قبل وفاة عبدالناصر بقليل، عندما تصدى للرد على د. حكمت أبو زيد وقد راحت تنكر على قيادة الثورة استعانتها ببعض أفراد ممن كانت تسميهم باليسار المتطرف - وتقصد الشيوعيين - فى مجال الاعلام والثقافة وبعض المؤسسات الأخرى، على حين تستبعد قيادة الثورة عناصر من اليمين المتطرف من هذه المجالات. فى هذه الجلسة، كما هو مسجل فى مضبطتها - أعلن جمال عبدالناصر بوضوح وحسم أن الثورة يسارية، بل قال عن نفسه أنا يسارى متطرف. وأكد أنه لا مكان لليمين المتطرف الذى يشكل العدو الداخلى للثورة.

على أن القضية ليست كلمة قالها عبدالناصر فى جلسة من جلسات الاتحاد الاشتراكى فى الأشهر الأخيرة من حياته، وإنما هى سلوك عام نستطيع أن نتابع تطوره فى مواثيق الثورة وفى اجراءتها منذ بدايتها حتى وفاة عبدالناصر.

٥ - لقد بدأت الثورة بمبادئ وأهداف محددة نتبينها فى شعاراتها الستة، وفلسفة الثورة ثم نجدها وقد تطورت ونضجت فى ميثاق عام ٦٢ وبيان ٣٠ مارس عام ١٩٦٨ ثم فى مختلف خطب وكلمات جمال عبدالناصر طوال هذه المرحلة. على أنه من الناحية التطبيقية نجد هذا المسار المتسق نفسه برغم كل تعرجاته العلمية. لقد قامت الثورة من أجل تحقيق الاستقلال الوطنى، تحرير مصر من الاحتلال والتبعية الانجليزية، ومن أجل تطوير اقتصادها وتصنيع مجتمعها. ولم يكن مسارها كما أشرنا من قبل مجرد برجماتية، أو تجريبية خالصة، وإنما كان تنفيذاً لبرنامج، وإن تصادم

هذا التنفيذ مع عقبات موضوعية عديدة، واستفاد بالمحاولة والخطأ فى كثير من الأحيان، وإن لم يستفيد منها فى أحيان أخرى كثيرة كذلك.

كان من الطبيعى أن تكون نقطة البداية هى تحرير الأرض من جنود الاحتلال، إلا أن هذه البداية كان ينبغى أن تسبقها بدايات أخرى، هى القضاء على الركائز التى يستند إليها هذا الاحتلال. لهذا كانت الخطوة الأولى فى الأيام الأولى للثورة هى طرد الملك، ثم كانت الخطوة الثانية بعد حوال شهر ونصف من الثورة هى اصدار قانون الاصلاح الزراعى لضرب الركيزة الثانية الاساسية للاحتلال التى كانت تتمثل فى كبار ملاك الأراضى . على أنه بالاصلاح الزراعى كانت قيادة الثورة تعنى هدفاً أكثر شمولاً. إنه السبيل للتعجيل بالتنمية الاقتصادية والتصنيع. ولهذا أنشئ فى عام ٥٢ المجلس الدائم لتنمية الإنتاج القومى، وفى العام نفسه أنشئت الهيئة العليا للتخطيط والتنسيق، وفى عام ٥٣ أنشئ المجلس الدائم للخدمات. وليس سراً أن تأميم قناة السويس عام ٥٦ لم يكن مجرد رد فعل لرفض أمريكا لتمويل السد العالى ، وتشهير دالاس بالاقتصاد المصرى، وإنما كان هذا الرفض وهذا التشهير مناسبة ملائمة لتحقيق مشروع تمت دراسته فى هذه المجالس من وقت مبكر. وكذلك كان الشأن بالنسبة للسد العالى. ومنذ هذا الوقت المبكر، وبرغم انشغال قيادة الثورة بمعاركها ومباحثاتها مع الانجليز من أجل الجلاء ، لم تتوقف عن المبادرة لدفع عجلة التنمية الاقتصادية، إما بدراسة المشروعات الجديدة، أو بتشجيع رأس المال الأجنبى ، أو رأس المال المحلى الصناعى ، أو بالمشاركة فى بعض المشروعات الصناعية، أو بإنشاء صناعات جديدة تابعة للدولة مثل شركة الحديد والصلب وشركة عربات السكك الحديدية والشركة القومية لإنتاج الأسمنت وشركة الصناعات

الكيماوية وغيرها. وفى عام ٥٧ بعد العدوان الثلاثى أنشئت لجنة التخطيط القومى لاعداد خطة قومية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، كما أنشئت المؤسسة الاقتصادية للاشراف على المصالح البريطانية والفرنسية المؤممة وفى هذا العام احتدم الصراع بين قيادة الثورة وبين الرأسمالية المحلية التى كانت تتطلع إلى الاستحواز على غنائم الحرب لنفسها، أى امتلاك المؤسسات البريطانية والفرنسية المؤممة. وفى عام ٥٨ بدأت الدولة تستعد لتأميم النقل العام، احتكار ابو رجيلة، كما صدر أول قانون للتنظيم الصناعى يعطى للدولة سلطة التدخل لتحديد نوع الاستثمارات الصناعية فى الشركات المختلفة. والغريب أن يحتدم الصراع بينها وبين الشيوعيين المصريين فى هذا الوقت كذلك، بعد فترة من التحالف بل العمل المشترك خلال عدوان ٥٦، بل والتعاون - مع الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى - لاتخاذ الخطوات الملائمة لتأميم احتكار أبو رجيلة. على أن التناقض بينها وبين الشيوعيين المصريين كان فى الحقيقة انعكاساً للوضع العربى الجديد، بعد قيام الوحدة المصرية السورية فى فبراير ٥٨، وقيام الثورة العراقية فى يوليو من نفس العام بمساندة الحزب الشيوعى العراقى. ومع مطلع عام ٥٩ قامت الثورة بشن حملة اعتقالات شاملة للشيوعيين المصريين فى الوقت الذى أخذت فيه تخوض أخطر معاركها ضد الرأسمالية المصرية عن المشاركة فى تمويل خطة التنمية، بل بدأت تخرب الاقتصاد القومى وقامت الثورة بتعديل قانون الشركات، ففرضت تخصيص ٥ ٪ من الارباح الصافية للشركات لشراء سندات حكومية، وحدت من نسبة الأرباح التى تصرف للمساهمين فيها بحيث لا تزيد عن١٠ ٪ من المبالغ التى وزعت فى العام السابق ثم اممت المصالح البلجيكية، وابتداء من علم ١٩٦٠ بدأت سلسلة طويلة من

التأميمات الكبرى، التى تحققت بها ملكية الدولة للوسائل الأساسية للإنتاج فى المجتمع، وصفيت بها طبقة الرأسمالية الكبيرة، وكما نزلت بالحد الأدنى للملكية الزراعية.

ماذا أردت أن أقول بهذا كله. أردت أن أوكد أولاً ببساطة أن ثورة ٢٣ يوليه لم تكن كما يقال حركة برجماتية أو تجريبية خالصة، ولم يكن مسارها مراحل متقطعة وتحولات مفاجئة، بل كانت تتحرك باستمرار وفق مبادئ وأهداف وضعتها لنفسها منذ البداية وأخذت تعالج تنفيذها بالمحاولة والخطأ وأردت أن أؤكد ثانياً ببساطة كذلك أنه قد تحقق بقيادة ثورة ٢٣ يوليه، الاستقلال السياسى والعسكرى والاقتصادى لأول مرة فى تاريخها الحديث. تم تحرير الأرض من الاحتلال البريطانى ، وتم تحرير السلطة من أذناب الاحتلال من كبار ملاك الأراضى ، وكبار الرأسماليين فضلاً عن السراى، وتم حرير الاقتصاد المصرى من الاحتكارات الأجنبية، فضلاً عن تصفية الملكية الكبيرة فى الزراعة، والرأسمالية الكبيرة وشرائح من المتوسطة فى الصناعة. وبهذه الاجراءات حققت مصر الجانب الأكبر من ثورتها الوطنية(٨) الديمقراطية، وانفتح أمامها الطريق لتنمية اقتصادية واجتماعية معجلة، تمهد لتحولها إلى الاشتراكية. ولقد تمت هذه الإجراءات جميعاً خلال معارك ضارية ضد الإمبريالية والصهيونية العالمية، والرجعية العربية والمحلية، تحقق خلالها تحالف وثيق مع قوى التحرر والتقدم والديمقراطية فى بلدان آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، فضلاً عن قوى المعسكر الاشتراكى وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى . وأصبحت مصر قوة فعالة من قوى النضال العالمى ضد الإمبريالية، وأسهمت إسهاماً فعالاً فى دعم حركات التحرر الوطنى لا فى الوطن العربى فحسب بل فى العالم أجمع.

ولكن .. أليس من واجبنا أن ننتقل من هذه الأحكام العامة إلى الوقائع العينية، لنتبين إللى أى حد تحقق تغيير فى بنية المجتمع المصرى ، وفى مستوى معيشة جماهيره طوال المرحلة الناصرية. على أننا سنركز باختصار على مجالين أساسيين هما الزراعة والصناعة.

٦ - **فى مجال الزراعة** : لن نستطيع أن نتبين حقيقة ما أنجزته الثورة فى هذا المجال إلا من خلال نظرة سريعة إلى الوضع الذى كان سائداً قبلها. ولعل الجدول التالى أن يوضح لنا حقيقة الوضع الزراعى قبل الثورة بأكمله:

الملكية الزراعية عام ٥٢

صغار الملاك أقل من ٥ أفدنة		ملاك متوسطون من ٥ - ٥٠ فدان		كبار الملاك من ٥٠ فدان فأكثر	
نسبة الملاك	نسبة الأرض	نسبة الملاك	نسبة الأرض	نسبة الملاك	نسبة الأرض
٣ر١٤٪	٥ر٣٥٪	٣ر٥٪	٤ر٣٠٪	٤ر٠٪	١ر٣٤٪

معنى هذا أن ٤ر٠ ٪ من المالكين كانوا يملكون ١ر٣٤٪ من الأرض الزراعية، على حين أن ٣ر٩٤٪ من المالكين كانوا يملكون ٥ر٣٥٪ من الأرض(٩) . هذه هى الملامح الأساسية للوضع الزراعى آنذاك.

كان الوضع الزراعى وضعاً مزدوجاً ، يجمع بين نظام رأسمالى فى الزراعة وبقايا اقطاع، أو بتعبير آخر، كان رأسمالياً من الناحية الاقتصادية لاعتماده أساساً على العمل المأجور والسوق، ولكنه من الناحية الاجتماعية كان يقوم على القهر الاقطاعى البشع. وكان كبار ملاك الأراضى مندمجى المصالح مع كبار الرأسماليين، وكانوا يمثلون معاً الركيزة الأساسية للاستعمار البريطانى لمصر.

فإذا انتقلنا إلى الوضع الزراعى بعد الثورة، منذ إجراءاتها الأولى فى سبتمبر عام ٥٢ إلى اجراءات عام ٦١ - ٦٢ - ٦٣ حتى إجرائها الأخير عام ٦٩ الذى هبطت بالحد الأعلى للملكية الزراعية للفرد إلى ٥٠ فدان، و٥٠ أخرى للأسرة، وجدنا صورة اجتماعية مختلفة تماماً. ونستطيع أن نتبين هذه الصورة الجديدة فى عام ١٩٦٥ [وهو العام الذى تتوفر فيه المعلومات] (١٠).

أولاً : اختفت الملكيات الكبيرة التى كانت تغطى١٩٫٧ ٪ من الأرض الزراعية عام ١٩٥٢.

ثانياً : ازداد متوسط حجم الملكية الصغيرة من ٨ر٠ فدان إلى ٢ر١ فدان.

ثالثاً : ظل عدد الملكيات المتوسطة ثابتاً من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٦٥ وإن زادت الأرض المملوكة زيادة طفيفة. ففى عام ١٩٥٢ كان هناك من هؤلاء ١٤٨٫٠٠٠ ألف مالك يملكون ١٫٨١٨٫٠٠٠ فدان، وظل هذا العدد نفسه ثابتاً عام ١٩٦٥ وان زادت ملكيته وأصبحت ١٫٩٥٦٫٠٠٠.

رابعاً : لم تتغير كذلك نسبة الأرض المملوكة لمستوى من يملكون من ٥٠ فدان إلى ٢٠٠ فدان، برغم خفض حد الملكية الى ١٠٠ فدان. ولكن نصيب هؤلاء من الملكية انخفض من ٥ر١٤ ٪ من الأراضى الزراعية إلى ٦ر١٢٪.

لقد تغيرت بالفعل بنية الملكية وتحققت بها كذلك تغييرات فى البنية الاجتماعية. أصبح هنالك حد أعلى للملكية الزراعية، وتم القضاء على الملكيات الكبيرة وارتفعت نسبة المالكين الصغار، وتحسنت نسبياً الأوضاع الأقتصادية لما يقرب من ٤٠٠٫٠٠٠ ألف أسرة. على أن الاستفادة الأساسية

جدول يلخص التغيير فى بنية الملكية الزراعية
بين عام ١٩٥٢ – ١٩٦٥

	المالكون بالألف	١٩٥٢ (المساحة ألف فدان)	النسبة (الفدان لكل مالك)	المالكون بالألف	١٩٦٥ (المساحة ألف فدان)	النسبة (الفدان لكل مالك)
أقل من ٥ أفدنة	٢٫٦٤٢	٢٫١٢٢	٠٫٨	٣٫٠٣٣	٣٫٦٩٣	١٫٢
٥ أفدنة وأقل من ١٠ أفدنة	٧١	٥٢٦	٦٫٦	٧٨	٦١٤	٧٫٩
١٠ أفدنة وأقل من ٢٠	٤٧	٦٣٨	١٣٫٦	٤١	٥٢٧	١٢٫٨
٢٠ وأقل من ٥٠	٢٢	٦٥٤	٢١٫٧	٢٩	٨١٥	٢٨٫١
٥٠ وأقل من ١٠٠	٦	٤٣٠	٧١٫٧	٦	٣١٢	٦٥٫٣
١٠٠ وأقل من ٢٠٠	٣	٤٣٧	٣٤٥٫٧	٤	٤٢١	١٠٠٫٠
٢٠٠ فأكثر	٢	١٫١٧٧	٥٨٨٫٥	—	—	—

كانت بغير شك من نصيب الطبقة الوسطى التى تدعمت سياسياً واجتماعياً . وبرغم إنشاء الجمعيات التعاونية وازدياد عددها فقد زادت من ١٧١ جمعية عام ١٩٥٥ إلى ٥٫٠١٣ الف عام ١٩٧٠ إلا أن السيطرة عليها بقيت فى يد هذه الطبقة الوسطى.

فإذا انتقلنا من بنية الملكية إلى الدخل الفردى ، وجدنا تغيراً كذلك. ففى عام ١٩٥٢ كان دخل العائلات غير المالكة يصل إلى ٢٦ جنيه فى

العام، ولكنه ارتفع إلى ٥٩ فى سنة ١٩٦٥ ، ولكن لما كانت تكاليف المعيشة قد زادت بنسبة ٧٠ ٪ فى المجال الزراعى فإن الزيادة الحقيقية لدخل هذه الفئة هو ٣٣ ٪ أما العائلات المالكة الصغيرة (التى تحوز بالملكية أو الإيجار أقل من ٥ أفدنة) فقد كانت تشكل ما يقرب من ٧٨٧,٠٠٠ عائلة وكان نصيبها من الدخل الكلى للزراعة عام ١٩٥٠ يقرب من ١٧,٥ ٪ وفى عام ١٩٦٥ ارتفع عددهم إلى ١,٦٠٠,٠٠٠ مالك وارتفع متوسط الدخل السنوى إلى ١٢٥ جنيه وأصبح نصيبهم من الدخل الكلى للزراعة حوالى ٣٤٪ وفى عام ١٩٥٠ كان مجموع دخل الطبقة التى تملك أكثر من ١٠٠ فدان يصل إلى ٢٥ ٪ من الدخل الكلى للزراعة، وكان متوسط دخلهم السنوى ١٤,٠٠٠ ألف جنيه فى السنة وفى عام ١٩٦٥ أختفت هذه الفئة. أما الذين يملكون ١٠٠ فدان فأصبح نصيبهم من الدخل الكلى للزراعة هو ٤ ٪ ومتوسط دخلهم السنوى حوالى ٧٠٠ جنيه فى السنة قبل الضريبة. ونستطيع أن نقارن بين الأنصبة من الدخل الزراعى الذى يحصل عليه الحائزون على أقل من ٥ أفدنة، والأنصبة التى يحصل عليها الحائزون على ١٠٠ فدان وأكثر على النحو التالى :

فى عام ١٩٥٠ كان الحائزون على ١٠٠ فدان فأكثر يحصلون على ٢٥ ٪ من الأنصبة الزراعية، فى عام ١٩٦٥ أصبحوا يحصلون على ٤ ٪ فقط من هذا الدخل، على حين أن الحائزين على ٥ أفدنة فأقل كانوا يحصلون على ١٧,٥ ٪ من الأنصبة عام ١٩٥٠ ، أصبحوا يحصلون على ٣٤٪ من هذا الدخل. على أن النصيب الأكبر أصبح بغير شك للطبقة التى تملك من ٥ أفدنة إلى ما أقل من ١٠٠ فدان.

على أنه بالإضافة إلى هذا الارتفاع النسبى للدخول الزراعية، هناك دخول أخرى غير مباشرة، تتمثل فى تخفيض الإيجارات، والإعفاءات

والخدمات الاقتصادية والاجتماعية والصحية والتعليمية، فضلاً عن زيادة العمالة فى الريف التى زادت خلال سنوات الخطة أى من ٥٩ - ٦٠ إلى ٦٤ - ٦٥ بنسبة ٥ر١٦٪.

على أننا لا نستطيع أن نقول بأنه قد تحققت ثورة حقيقية فى بنية المجتمع الريفى أو فى دخل منتجيه، اللهم إلا فيما يتعلق أساساً بتصفية الملكيات الكبيرة. حقاً ، لقد زادت الانتاجية الزراعية خلال سنوات الخطة ٥٩ - ٦٠ / ٦٤ - ٦٥ بنسبة ٨ر١٧٪ وأصبح المعدل السنوى للنمو الزراعى خلال سنوات الخطة ١ر٣٪ على حين كان ٢ر١٪ قبل الثورة، إلا أن الريف المصرى ظل يعانى التخلف البشع والاستغلال. فحين استفادت الطبقة الوسطى أساساً من الإصلاح الزراعى ونسبياً صغار الملاك، فإن طبقة العمال الزراعيين لم تستفد اللهم إلا حقها فى تكوين اتحادها، وقد زاد عدد هذه الطبقة من ٣ مليون عام ١٩٥٢ إلى ٣٠٠ر٠٤٨ر٤ عام ١٩٦٩ - ١١٩٧٠ دون أن تتغير كثيراً أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية البالغة السوء ، ونتساءل : لماذا تخلفت الثورة عن تحقيق هذا التغيير الجذرى فى مجال الزراعة؟ والحقيقة أن المشكلة الزراعية لا تحل أساساً بتوزيع الأرض والقضاء على الملكيات الكبيرة أو زيادة الأرض الزراعية أو بتنظيم المياه، أو تكوين الجمعيات التعاونية، وهى إجراءات ضرورية قامت الثورة بتحقيقها، وأنما تحل المشكلة الزراعية أساساً بالإنسان. لقد اهتمت الثورة بالجانب الإدارى فى تنظيم الزراعة أكثر من اهتمامها بالجانب الانسانى والديمقراطى . إن تخلف الوعى، ومستوى الحياة، وانعدام المشاركة الديموقراطية وسيطرة العناصر البيروقراطية هو المصدر الحقيقى للتخلف الزراعى. ولا سبيل الى تجاوز هذا التخلف إلا بالعمل السياسى الديمقراطى الذى يتيح للفلاح المشاركة الواعية فى تنظيم حياته وتجديدها. لا تعاونيات حقيقية بدون وعى

وديمقراطية، ولا إنتاجية تتقدم بغير كادر فلاحى لا تحتجزه وصاية إدارية عن إدارة شؤونه وتنظيم حياته وتطويرها. إن اطلاق قوى الفلاحين الصغار، فضلاً عن العمال الزراعيين، وتحريرهم من الاستغلال والاستبداد والتخلف الفكرى وتمكينهم من تشكيل تنظيماتهم الديمقراطية هو السبيل الوحيد لتحقيق الثورة الزراعية. ولعل الثورة أن تكون قد تنبهت إلى هذا فى السنوات من المرحلة الناصرية. فبدأت تعد الكوادر الفلاحية فى معهد الدراسات الاشتراكية، وتنظم رحلات توعية وتثقيف لهم فى بعض البلاد الاشتراكية، خاصة ألمانيا الديمقراطية وبلغاريا. ولكن ما كان أندر الكوادر الفلاحية الحقيقية بينهم. على أن التجربة رغم سلبياتها سرعان ما توقفت بعد ذلك.

٧ – فى مجال الصناعة :

كان الإقتصاد المصرى قبل ثورة ٥٢ اقتصاداً متخلفاً تابعاً للرأسمال الاجنبى تبعية كاملة. فعندما نحلل تركيب مجالس إدارات الشركات الصناعية عام ٤٧ مثلاً، نجد أن ٩٦٠ شخصاً يسيطرون على كل الوظائف الأساسية فى هذه الشركات، ومن بين هؤلاء نجدد ٢٦٥ شخصاً فقط يحملون أسماء مصرية. وكان بنك باركليز الانكليزى يسيطر وحده على ٥٦ ٪ من الودائع. وكان بنك مصر الذى بدأ بشعار الاستقلال الاقتصادى قد تمت السيطرة عليه من جانب رؤوس الأموال الإنجليزية والأمريكية. فضلاً عن هذا فقد كان الإنتاج الصناعى يتسم بالتركيز والاحتكار، ولم تكن التنمية تزيد عن ٧و٠ ٪، وكان متوسط الدخل السنوى للفرد عام ١٩٥٢ لا يزيد عن ١ر٩ جنيه.

وعندما قامت الثورة عام ٥٢ كانت التنمية الاقتصادية عامة، والصناعية بوجه خاص، أحد أهدافها الرئيسية، بل كان الإصلاح الزراعى، كما ذكرنا من قبل سبيلاً لدعم التنمية. لهذا أسرعت بانشاء المجلس الدائم

لتنمية الإنتاج القومى منذ العام الأول لقيامها، وذلك لدراسة مشروعات الاستثمار والتنمية، ثم تتابعت بعد ذلك خطواتها التى أشرنا اليها من قبل. وكان الهدف من تأميم قناة السويس - فضلا عن دلالته الوطنية - توفير مصدر لتمويل مشروعات التنمية. ولم يكن مشروع السد العالى مجرد مشروع زراعى ينظم الرى ويزيد من مساحة الأراضى الزراعية، بل كان كذلك حجر الزاوية فى مشروعاتها الصناعية كمصدر لتوليد الكهرباء، ومنذ البداية حرصت الثورة على تشجيع الرأسمال الصناعى، وعلى المشاركة معه، وعلى القيام بمشروعات صناعية لا يستطيعها الرأسمال الخاص. ومع عام ٥٨ بدأت خطتها لمضاعفة الدخل القومى فى عشر سنوات . ونتيجة لرفض الرأسمال المحلى المشاركة فى تمويل الخطة، بل سعيه إلى تخريبها، بدأت إجراءات التأميم عام ٦٠- ٦١. وبهذه التأميمات، تغيرت البنية الإقتصادية للمجتمع المصرى، وتحقق القضاء على الرأسمالية الكبيرة، وشرائح من المتوسطة، باستثناء تجارة الجملة، كما تم تحرير الاقتصاد المصرى من السيطرة الأجنبية. وانفتح الطريق لتحقيق أول خطة للتنمية الإقتصادية، بل والتمهيد للتحول الاشتراكى، وخاصة أن هذه التأميمات قد لحقتها وثيقة فكرية سياسية هى الميثاق، تعد تغييراً كذلك للبنية الفكرية السائدة. على أن من المهم أن نتساءل : إلى أى حد نجحت خطة التنمية الأولى فى تحقيق أهدافها.

كان هدف الخطة هو زيادة الدخل القومى سنوياً بنسبة ٧٪ وبرغم أن سنة الأساس فى الخطة وهى سنة ٥٩ - ١٩٦٠ تسبق إجراءات التأميم إلا أن الخطة حققت زيادة بنسبة ٦ ٪ وهى تعد نتيجة جيدة، لو وضعنا فى اعتبارنا الأمور التالية :

١ - أزمة الآفات الزراعية عام ١٩٦١.

٢ - حرب اليمن - التى مهما قيل عنها أو عن الأخطاء فى تنفيذها فقد كانت مسؤلية الثورة المصرية لمساندة الثورة العربية.

٣ - زيادة نسبة الاستثمار فى السد العالى أكثر مما حددته الخطة.

٤ - بداية توظيف الخريجين وزيادة الانفاق الحكومى.

٥ - ضعف نسبة الادخار.

ولقد حققت الخطة الزيادة التالية فى جملة الناتج المحلى. وفى مجال الزراعة ١٧٫٨٪ وفى مجال الصناعة ٥٠٫٢٪ وفى مجال الكهرباء ١٢٨٫٦٪ وفى مجال المبانى ٩٦٫٦٪ وفى مجال المواصلات ٦٩٫٦٪ وفى مجال الإسكان ٩٫٧٪ الخ. وبلغت الزيادة العامة فى الانتاج ٣٧٫١٪ محسوبة بالأسعار الجارية.

وخلال سنوات الخطة، زادت العمالة فى الزراعة بنسبة ١٦٫٥ وفى الصناعة بنسبة ٣٧٫١٪ وفى الكهرباء بنسبة ٥١٫٣٪ وفى البناء بنسبة ٨٦٫٦٪ وفى المواصلات بنسبة ٢٧٪.

كما بلغت الزيادة فى الدخل القومى فى العام ٣١٪ وكان فى المستهدف أن تكون ٥٠٪ حتى يمكن مضاعفة الدخل القومى فى عشر سنوات. إلا أنها تعتبر نسبياً، ونتيجة للظروف التى أشرت اليها من قبل نسبة جيدة.

ولقد ارتفعت نسبة الأجور من ٤٢٫٨٪ فى السنة الأولى للخطة إلى ٤٦٫٧٪ فى السنة الأخيرة من الدخل القومى العام. ولقد كان متوسط الدخل الفردى ثابتاً فى مصر خلال النصف قرن ثم أخذ يرتفع بعد حرب السويس. لقد ظل ٤٥ جنيه سنويا منذ عام ٥٢ - ٥٣ حتى عام ٥٥ - ٥٦ ثم ارتفع خلال السنوات الأربع التالية من ٤٥ جنيه إلى ٥٠٫٣ جنيه أى نسبة ١٠٫٥٪وخلال سنوات الخطة ارتفع من ٥٠٫٣ جنيه إلى ٥٩٫٨

جنيه أى بنسبة ١٨٫٨ ٪.

ولو قارنا بين العمالة ومتوسط الدخل فى الصناعة بين عام ١٩٥٢ وعام ٦٦ – ١٩٦٧ لتبينا نتائج بالغة الأهمية.

	القوى العاملة بالألف		نصيبها من قوى العمل القومى		متوسط الدخل السنوى	
	١٩٥٢	٦٦ – ٦٧	١٩٥٢	٦٦ – ٦٧	١٩٥٢	٦٦ – ٦٧
الموظفون	٣٢	٨٠	٠٫٤٥	٠٫٩٥	٣١٢	٤٥٠ (٥٧٥) (١١)
العمال	٢٥٠	٥١٧	٣٫٥٠	٦٫٠٨	٨٨	١٦٨ (٢٠١) (١٢)

وفى هذا الجدول نلاحظ ارتفاعاً كبيراً فى نسبة الأجور فضلا عن نسبة العمالة. كما نلاحظ زيادة نسبة الزيادة فى دخل العمال عن نسبتها فى دخل الموظفين (١٢) هذا ويمكن القول بشكل عام بأن نسبة الزيادة فى الدخل الحقيقى بين ٥٢ و ٦٦ – ١٩٦٧ قد بلغت ٤٤ ٪ للعمال، على حين بلغت ٨ ٪ للموظفين. ولو وضعنا فى الاعتبار مزايا اجتماعية أخرى فى مجال التعليم والمواصلات والصحة لكانت الزيادة أكبر، هذا فضلاً عن أن متوسط ساعات العمل قد انخفض من ١٠ ساعات يوميا إلى ٧ ساعات يوميا مما يضيف إلى زيادة الدخل مع تقليل الجهد.

وخلال سنوات الخطة، انخفضت عوائد التمليك من ٢، ٥٧ ٪ إلى ٥٣٫٢ ٪ على حين زادت نسبة مجمل الأجور عامة إلى ٤٦٫٧ ٪.

ولهذا يمكن القول بأن الخطة قد نجحت، برغم أنها لم تحقق النسبة المستهدفة وبرغم أنها قد أنتهت بعجز فى ميزان المدفوعات بلغت قيمته المتجمعة خلال سنوات الخطة ٤١٣ مليون جنيه للأسباب التى أشرت إليها من قبل.

وكان من المفروض أن تقوم خطة سبعية تتلو هذه الخطة الخمسية وتستفيد من أخطائها وخبرتها وتواصل طريق التنمية.

على أنه فى العام الأخير من الخطة احتدم الصراع داخل جهاز السلطة، كما احتدم فى المجتمع كله. وتعرضت الثورة لامتحان عسير. هل تواصل طريق التنمية أم ترتد الى سياسة انكماشية، كان هناك من يدافع عن طريق التنمية وكان هناك من يدافع عن سياسة الانكماش. وكانت هناك سياستان كذلك فيما يتعلق بعلاقة العمل السياسى بالعمل الإدارى والإنتاجى . هل يتزعم الاتحاد الاشتراكى ويقوى من رقابته ومبادراته فى مجالات الإنتاج، أم تطلق أيدى القيادات الإدارية وتتحرر من هذه الرقابة السياسية. وكان هنالك من يقف ضد إعطاء سلطات أكبر للاتحاد الاشتراكى ، وفى الطريق الآخر كان يقف آخرون. وكانت البيروقراطية قد استشرت فى القطاع العام، واخذت ترتبط مصالحها بمصالح القطاع الخاص، وخاصة فى مجال المقاولات الذى كان يقوم على تنفيذ كثير من مشروعات القطاع العام من الباطن. وبدأ عبدالناصر يتحدث عن ضرورة الثورة على الثورة، وأعلن عبدالناصر خطته فى تأميم تجارة الجملة وقطاع المقاولات فى ثلاث سنوات. ولكن .. توقفت خطة التنمية وانتصر الجناح الانكماشى، وبدأت تطل أزمة اقتصادية حادة. وهنا كان العدوان الاسرائيلى عام ٦٧ محاولة لضرب النظام الناصرى وهو فى أزمته. ولم يكن توقيت العدوان مصادفة. كان يتلاقى مع كل المحاولات الرجعية، المحلية والعربية والإمبريالية لتصفية ثورة عبدالناصر، ثورة مصر التحررية، التقدمية، وهى تخوض واجبها النضالى العربى فى اليمن، وهى تخوض معركتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ضد البيروقراطية، والفئات الطفيلية واليمينية فى السلطة وفى المجتمع، وهى تواجه مشكلات التحول الحاسم فى طريق التنمية

والتقدم.

وبفضل حركة الجماهير فى ٩و١٠ يونيه ٦٧ ووعيها التلقائى، صمدت ثورة ٢٣ يوليو فى مواجهة العدوان. انتصر العدوان عسكرياً ولكنه لم يتمكن من إسقاط ثورة جمال عبدالناصر، الذى كان الهدف السياسى والاجتماعى من العدوان. وفى عام ٦٧ – ٦٨ هبطت الخطة الانتاجية إلى – ٨، ١ ٪، وانتعشت الفئات البيروقراطية والطفيلية، وبدأت البلاد تتطلع إلى تغيير جذرى حاسم. وفى عام ٦٩ تمكنت خطة التنمية من الوقوف على قدميها من جديد فارتفعت نسبتها إلى ٣،١ ٪ وأخذت الثورة تخوض معركتين حاسمتين: معركة الاستنزاف تمهيداً لتحرير الأرض المحتلة، ومعركة التنمية الاقتصادية والاجتماعية الشاملة. على أن الأمر فيما يتعلق بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية كان يحتاج هذه المرة إلى عمل سياسى حاسم، وكان هذا العمل يحتاج إلى كوادر واعية. وبدأ الاستقطاب فى السلطة بين جناحين : جناح يسارى يتأهب لمعركة التغير الحاسم وجناح يمينى يسعى لعرقلة هذا التغيير. واحتدم الصراع الفكرى فى المجتمع، واحتدم الصراع الفكرى داخل اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى. وأخذ التنظيم الطليعى – طليعة الاشتراكيين – يتحول إلى قوة سياسية واجتماعية دافعة. وتم إعداد برنامج جديد للمعهد العالى للدراسات الاشتراكية، وخطة لإقامة معاهد الاشتراكية فى مختلف الأقاليم، وإرسال البعثات العمالية والفلاحية والثقافية للبلاد الاشتراكية لإعداد كوادر ثورية، واحتدم الصراع داخل المجتمع والسلطة فى الوقت الذى احتدمت المعارك مع الاحتلال الإسرائيلى، وأخذت تتوطد العلاقات العسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية مع البلدان الاشتراكية عامة ومع الاتحاد السوفيتى بوجه خاص. أذكر أننى التقيت بعبد الناصر فى بداية عام ١٩٦٨ واذكر أنه قال

لى فى معرض حديث عن الوضع الداخلى : أن الخطر الرئيسى فى الداخل يأتى من جانب الطبقة الوسطى. قد نحتاج فى هذه المرحلة إلى مهادنتها للحد من خطورتها. وقلت للرئيس : فى اعتقادى أن الحل لايكون بمهادنة الطبقة الوسطى ، وإنما يكون بمزيد من الاتجاه نحو القوى الشعبية، نحو العمال والفلاحين أساسا، وإطلاق طاقاتهم وتنمية مشاركتهم الديمقراطية. إنهم الحماية الحقيقية للثورة، والقوة الدافعة لها. وأحالنى عبدالناصر إلى على صبرى لمناقشة هذه القضية بالتفصيل معه، مع قضايا أخرى تتعلق بالتنمية الاقتصادية. كان الموقف من التنمية الاقتصادية، والموقف من الطبقات الاجتماعية شغله، ويملأ نفسه وفكره. كنت أحس مع عبدالناصر، ومما يجرى من حوار محتدم داخل اللجنة المركزية، ومما يجرى داخل طليعة الاشتراكية، ومما يحتدم من صراع فكرى فى الصحافة، وفى لجان الاتحاد الاشتراكى ، ومن معارك على الجبهة العسكرية، أن ثورة مصر مقبلة على مرحلة جديدة حاسمة. ولم يكن قبول مشروع روجرز – عند عبدالناصر – إلا مرحلة مؤقتة لالتقاط الأنفاس، لتحريك الصواريخ، لاعداد المجتمع كله لمعركة تحريرية واجتماعية فاصلة. وفجأة مات عبدالناصر وهو فى غمرة نضاله على مختلف المستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية وازداد الصراع احتداماً فى جهاز الدولة وفى المجتمع بين الجناح اليسارى والجناح اليمينى. ولكن سرعان ما بدأت الحملة المسعورة على عبدالناصر، وعلى طريق عبدالناصر، وعلى مصر عبدالناصر.

٨ – قد يكون من الضرورى قبل أن أختتم هذه الدراسة أن أعود قليلا إلى الوراء لأناقش مناقشة سريعة قضيتين مهمتين يثور حولها الخلاف دائما هما :

١ – قضية رأسمالية الدولة   ب – قضية الديمقراطية.

١ - رأسمالية الدولة : يذهب كثير من الدارسين إلى اعتبار ما تحقق من تأميمات عام ٦٠ - ٦١ وما بعدها، ومن قيام قطاع عام لم يكن إلا رأسمالية دولة تخدم النظام الرأسمالى المصرى. بل يذهب البعض إلى أن قيام الثورة عامة منذ ٥٢ لم يكن هدفه إلا حماية النظام الرأسمالى المصرى الذى كان يترنح فى هذا العام. أى أن ثورة جمال عبدالناصر لم تكن ثورة وإنما مجرد انقلاب لحماية النظام الرأسمالى ومواصلة طريق التنمية الرأسمالية بطريقة أشد كفاءة.

والقائلون بهذا الرأى إنما يغفلون حقيقة أساسية هى قانون الصراع فضلاً عن اغفالهم لكثير من العناصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية. إنهم يستندون أساساً فيما يذهبون إليه إلى استشراء البيروقراطية فى القطاع العام وتحالفها مع الفئات الطفيلية فى القطاع الخاص وهذا حق ، ولكنه حق قاصر. لأنهم لا يرون ماوراء هذه الظواهر من عوامل موضوعية أفرزتها - على الرغم من الثورة، لا بفضلها وتشجيعها - وما كان يحيط بهذه الظاهرة ويواجهها من صراع محتدم داخل جهاز السلطة ، وفى مؤسساتها السياسية والاعلامية، وفى المجتمع عامة. كانت السلطة الجديدة تهدف إلى الاستقلال الوطنى وإلى التعجيل بالتنمية، وكانت تتحرك بغير تنظيم سياسى ثورى ، بل فى عداء مع التنظيم الثورى كما أشرنا من قبل، ولهذا لم تتمكن منذ البداية من تحطيم جهاز الدولة القديم، ولم تستطع أن يكون لها كادرها السياسى الواعى الذى يحقق لها أهدافها. ولقد استغلت البيروقراطية القديمة والجديدة هذا الوضع. ولكن هذا لم يكن تعبيراً عن الطبيعة الطبقية لقيادة الثورة، أو تجسيداً لأهدافها، بل كان نقيضاً لها ولهذه الأهداف، بل كان قوة معرقلة للتنمية التى تستهدفها قيادة الثورة ومعادية لأهدافها. لهذا كان الصراع داخل قيادة الثورة وبين هذه الظاهرة بل لهذا كذلك كان

الصراع داخل قيادة الثورة بشأن هذه الظاهرة، وكان الفرز المتصل لعناصرها وأفرادها. على أنه كان صراعاً خافتاً ، نتيجة للعوامل التى ذكرتها من قبل ونتيجة لحرص الثورة على التعجيل بالتنمية دون توفر الكوادر السياسية الثورية القادرة على ذلك. خلاصة الأمر أنه من الخطأ أن نعتبر ظاهرة البيروقراطية وتحالفها مع القطاع الطفيلى هى ظاهرة معبرة عن طبيعة قيادة الثورة وفلسفتها الاقتصادية والاجتماعية. إنها ظاهرة موضوعية ولكنها نقيضة للثورة. ولعل المحاولات المختلفة التى بذلتها قيادة الثورة، وخاصة جناحها اليسارى بقيادة عبدالناصر، من إعداد للكادر الثورى والادارى ، وتنمية للتنظيم الطليعى، أن يكون تأكيداً لهذا الطابع الصراعى بين هذه القيادة وبين هذه الظاهرة البيروقراطية.

أما القول بأن الثورة قد قامت من أجل حماية النظام الرأسمالى ودعمه فهو قول قاصر كذلك عن إدراك التجربة الناصرية فى ديناميكيتها التاريخية. فالذى يحدث فى العادة لدعم النظام الرأسمالى هو تأميم بعض المؤسسات الاقتصادية الخاسرة لا التأميم العام للوسائل الأساسية للإنتاج كما حدث فى التجربة المصرية ولو كان هدف الثورة حماية النظام الرأسمالى ودعمه لقام عام ٥٧ – ٥٨ ببيع المؤسسات البريطانية والفرنسية والبلجيكية للرأسمالية المصرية كما كانت تريد. ولكن الذى حدث أن وجهت الثورة ضربات قاصمة للملكية الزراعية الكبيرة، وللرأسمالية الكبيرة ووضعت حداً أعلى للملكية ، وأقامت حاجزاً فى وجه التنمية الرأسمالية وخاصة فى الوسائل الأساسية للإنتاج. إلا أنها فى الحقيقة اكتفت بالضمانات التشريعية والادارية ولم تهتم بالضمانات الديمقراطية. فالتأميمات الكبرى عام ١٩٦٠ – ١٩٦١ وما بعدها، بل الضرائب التصاعدية العالية، لم تمنع من استمرار التراكم الرأسمالى لفئات البورجوازية الطفيلية، فضلا عن البورجوازية

الزراعية، والبيروقراطية. على أن هذا التراكم لم يتحقق بفضل هذه الاجراءات التأميمية، بفضل خطة الثورة، وإنما برغمها. كان الضمان الأساسى لوقف هذه التنمية الرأسمالية هو الضمان السياسى الديمقراطى لا الضمان التشريعى الإدارى وهذا ما لم تحققه الثورة، نتيجة كذلك للظروف الموضوعية التى أشرنا اليها من قبل، وإن أخذت تنتبه اليها أخيراً . على أنه لاشك أن التأميمات وقيام القطاع العام الإنتاجى والاستهلاكى ، لم تكن لمصلحة النظام الرأسمالى المصرى ، وإن استفادت منه الرأسمالية المصرية ضمناً ، وإنما كان لمصلحة التنمية المعجلة أساساً ، وحداً للنمو الرأسمالى – برغم ثغراته – وتمهيداً لطريق التحول الاشتراكى لو أحسن سد هذه الثغرات.

ب – أما فيما يتعلق بقضية الديمقراطية، فليس من شك أن تجربة عبدالناصر لم تكن تجربة معادية للديمقراطية كما يقال. وإنما كانت تجربة ديمقراطية محدودة بحدود ملابساتها الذاتية والموضوعية. إننا لا نستطيع أن ننكر الطابع الديمقراطى لهذه التجربة، لو أدركنا الديمقراطية بمعناها السياسى والاجتماعى معا، لا بمعناها الليبرالى السياسى الخالص. ولقد قال لينين ما معناه أنه من الخطأ أن نحكم على سلطة من زاوية الديمقراطية الشكلية وحدها. إنما الحكم عليها يكون من زاوية موقفها من الامبريالية. ومعاداة ثورة عبدالناصر للإمبريالية لم يكن مجرد موقف وطنى تحررى فحسب، بل كان كذلك موقفاً معادياً للرأسمالية والرجعية العالمية والعربية والمحلية، وهو بهذا يحمل مضموناً ديمقراطياً تقدمياً فضلا عن مضمونه الوطنى التحررى . ولم تكن الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية التى اتخذتها ثورة عبدالناصر مجرد إجراءات اقتصادية متقدمة فحسب، بل كانت تتضمن دلالات ديمقراطية كذلك مثل القضاء على الملكية الزراعية الكبيرة،

والرأسمالية الكبيرة، والارتفاع النسبى للملكيات الصغيرة، وفضلا عن هذا، فهناك - الاجراءات ذات الطابع الديمقراطي الخالص حتى بالمعنى الشكلى مثل حق العمال الزراعيين فى تشكيل اتحادهم لأول مرة فى تاريخهم، والتوسع فى تكوين الجمعيات التعاونية، ومشاركة العمال في مجالس إدارة الشركات، ولاشك أن مجانية التعليم وإشاعة الثقافة الوطنية الديمقراطية والمفاهيم التقدمية المعادية للإستعمار والاستغلال جوانب ديمقراطية تنسب للتجربة. حقاً ، إن هذه جميعاً لا تشكل القسمات الأساسية للديمقراطية المنشودة. بل كان إلى جانبها العداء للشيوعية والشيوعيين،والسلطة المستشرية للمباحث والمخابرات العامة وكان هناك الاعتقال والتعذيب. على أن هذه الأمور ينبغى أن تدرك فى ظروفها الذاتية والموضوعية لا لتبريرها وإنما لتفسيرها، وينبغى ألا تغضّ من الجوانب الديمقراطية الأخرى للتجربة. ولا ينبغى أن يكون البديل هو تلك الديمقراطية الليبرالية الشكلية العرجاء التى تطلق قوى الرجعية الزراعية والرأسمالية والفكرية لطعن كل إيجابيات ثورة جمال عبدالناصر، بل لاهدار طريق استقلالها واقتصادها الوطنى وتقدمها الاجتماعى ، وثقافتها التقدمية. لعلى أقول فى غير مغالاة، أن الديمقراطية المنشودة - والتى ما تزال منشودة - تتحقق بالتحالف الوثيق بين اليسارالناصرى والشيوعيين المصريين وكل القوى الوطنية والديمقراطية فى المجتمع المصرى ، فضلا عن التحالف الوثيق مع كل القوى الثورية فى العالم العربى ، هذا إلى جانب إطلاق حرية الطبقات الشعبية وخاصة العمال والفلاحين لتشكيل اتحاداتهم الديمقراطية والمشاركة الفعالة فى توجيه مقدرات بلادهم. كانت الديمقراطية بهذا المفهوم الثورى هى الحلقة الأساسية الناقصة في تجربة جمال عبدالناصر، وما تزال حلقة النجاة الأساسية فى مواصلة هذه الثورة لمسيرتها.

٩ - ليس هذا - كما ذكرت فى البداية - مجرد دفاع عن عبدالناصر. الانسان والقائد أو عن تجربته الثورية. إنما هو دفاع عن طريق مصر، مصر المستقلة، الديمقراطية، المتقدمة، الاشتراكية، العربية، إنه دفاع عن طريق النضال ضد الإمبريالية، والصهيونية، طريق تحرير الأرض وتحرير الاقتصاد وتحرير الانسان وتحرير الثقافة. وبكل ما تبيناه من سلبيات فى تجربة عبدالناصر - ناجمة عن الملابسات الذاتية والموضوعية التى أشرنا اليها - فقد كانت تجربته تجربة ثورية، من أجل الاستقلال الوطنى ، والتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى ، فضلا عن الوحدة القومية العربية. وبرغم الطابع الفردى للسلطة - نتيجة لتلك الملابسات وبرغم ما أدى اليه هذا الطابع فى الممارسة من حد للإنطلاق الثورى ، وتنمية للفئات البيروقراطية والطفيلية فإن هذا الطابع لم يرتد بمصر عن طريق الاستقلال الوطنى ، وطريق التنمية، وطريق العداء للإمبريالية والصهيونية، وطريق التقدم الاجتماعى. وكان الأمل كبيراً - برغم حدة الصراع - أن تواصل مصر هذا الطريق. ولكن عبدالناصر مات فى غمرة الصراع وفى أشد اللحظات حاجة الى قيادته، وقامت عناصر اليمين، من البورجوازية الزراعية، والبورجوازية الطفيلية والبيروقراطية والكومبرادورية، تحاول الانتكاس بمصر إلى مرحلة التبعية للإمبريالية والاقتصاد الحر باسم الانفتاح، وإلى اهدار كل نضالنا التحريرى والتقدمى باسم الديمقراطية الشكلية. ولكنه طريق مسدود فلا طريق لمصر غير الطريق الذى شقه عبدالناصر، طريق الاستقلال والتنمية الاقتصادية والنضال الحاسم ضد الامبريالية والصهيونية، ولا سبيل الى ذلك الا بالانفتاح على الجماهير لا على الامبريالية والرأسمال الأجنبى ، وإلا بمواصلة خطة التنمية الاقتصادية وتعجيلها، وإلا باتخاذ خطوات أشد حسماً فى مجال الزراعة بوضع حد للاستغلال، وتدعيم التعاونيات الانتاجية

والتسويقية على أساس ديمقراطى ، وإلا باتخاذ خطوات أشد حسماً فى مجال الاقتصاد الصناعى والتجارى ، وبتصفية الرأسمالية الطفيلية، وتدعيم القطاع العام وتحقيق هيمنته الاقتصادية وتطويره انتاجيا وديمقراطيا وتشجيع القوى الانتاجية عامة، وإطلاق قوى العمال والفلاحين لتنظيم أنفسهم نقابياً وسياسياً وضمان مشاركتهم الديمقراطية الفعالة فى التنمية الاقتصادية وفى إدارة شؤون البلاد، بتنمية الثقافة الوطنية الديمقراطية التقدمية، والقضاء على الأمية والتخلف، وبحشد المجتمع كله لمواصلة معركة تحرير الأرض العربية المحتلة، ودعم الثورة الفلسطينية، ودعم تحالفنا الوثيق مع قوى التحرر والديمقراطية والتقدم فى البلاد العربية وفى بلدان آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية وفى البلدان الاشتراكية وفى العالم أجمع.

هذا هو الاستمرار الحقيقى لثورة جمال عبدالناصر، الاستمرار الحقيقى لتغيير بنية المجتمع المصرى تغييراً ثورياً ، وهذا هو المعنى الحقيقى والوحيد للديمقراطية بل لصيانة استقلالنا وضمان تقدمنا الاجتماعى وتحقيق وحدتنا القومية.

---

* بحث سبق نشره في كتاب (٢٣ يوليه : خمسة أبعاد) – دار القدس ١٩٧٤ .

(١) كما يذهب إلي ذلك مطاع صفدي فى كتابه «التجربة الناصرية » . بيروت ١٩٧٣ .

(٢) لعل كتاب «حسن رياض» : «مصر الناصرية» بالفرنسية أن يكون نموذجاً على هذا.

(٣) مثل مؤلفات ڤاتكيوتس ومالكولم كير وبايندر وغيرهما .

(٤) مثل كتاب ديكميجيان «مصر تحت حكم ناصر» بالانجليزية وغيره .

(٥) مثل هذا الكتاب البالغ السوء (الصراع الطبقي في مصر) باسم محمود حسين أو عادل مايرشفارتز وبهجت النادي.

(٦) مثل كتب أوبراين وهانسن ومرزوق ومابرو عن اقتصاد مصر.

(٧) مثل كتب أنور عبدالملك وجاك بيرك وماكسيم رودنسون والسيدة القشيري محفوظ.

(٨) المؤسف أن يزعم البعض أن عبدالناصر قد حقق الاستقلال الوطني عام ٥٥ باخراج الانجليز ، ولكن سرعان ما افتقدنا اياه بهزيمة ٦٧. وهذا زيف ، ففارق بين التحرر من الاستعمار الانجليزى بسيطرته العسكرية والاقتصادية والاجتماعية وبين الاحتلال الاسرائيلي العسكري لبقعة من ارض الوطن فلم تفقد مصر استقلالها السياسي والاقتصادي والاجتماعي عام ٦٧ . ليس هذا تهوينا من شأن الاحتلال الاسرائيلي لسيناء ولبقية الأراضي العربية فضلاً عن فلسطين ، وليس تبريراً لهزيمة ٦٧ ، ولكنه مجرد تحديد لمفهوم الاستقلال السياسي والاقتصادي . فقد يتم – فرضاً – انسحاب اسرائيل من سيناء ، ويكون هذا ثمناً لاستقلالنا الحقيقي السياسي والاقتصادي ! .

(٩) اعتمدنا في الاحصاءات الزراعية والاقتصادية علي تحليلات أوبراين وهانسن ومابرو:

1- P.Oo'Brien : The revolution in Egypt's Economic System.

2 - B.Hansen : Planning and Economic Growth in the U A S 1460
- 5 In Egypt since the revolution .

3 - S.Mabro : the Egyptian Economy.

(١٠) مابرو ص ٧٢.

(١١) ما بين قوسين يتضمن ارباح الموظفين ومساهمتهم في التأمين الاجتماعي .

(١٢) يراجع ، ما برو ص ٢٢٢ – ٢٢٣ .

المحتويات	الصفحة

كتب أخرى للمؤلف

١- **ألوان من القصص المصرية**، دار النديم ١٩٥٥، تقديم د. طه حسين اختيار وتعليق نقدى : محمود أمين العالم

٢- **قصص واقعية من العالم العربى**، دار النديم ١٩٥٦، اختيار وتقديم : غائب طعمة فرمان، ومحمود أمين العالم

٣- **فى الثقافة المصرية**، بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس، طبعة أولى - ١٩٥٥ م دار الفكر الجديد، بيروت، طبعة ثانية دار الأمان - ١٩٨٨ م الرباط، طبعة ثالثة ١٩٨٩ م دار الثقافة الجديدة.

٤- **معارك فكرية** : طبعة أولى ١٩٦٥م دار الهلال - طبعة ثانية ١٩٧٠ م دار الهلال : ترجمة روسية ١٩٧٤ م - دار التقدم - موسكو.

٥- **الثقافة والثورة** : دار الآداب ١٩٧٠ م - بيروت.

٦- **تأملات فى عالم نجيب محفوظ** : ١٩٧٠ - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة.

٧- **فلسفة المصادفة** : ١٩٧١ - دار المعارف - القاهرة.

٨- **هربرت ماركيوز : أو فلسفة الطريق المسدود** : ١٩٧٢ م - دار الآداب - بيروت.

٩- **الإنسان موقف** ١٩٧٢ م المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

١٠- **الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر** ١٩٧٣ م - دار الآداب - بيروت.

١١- **الرحلة الى الآخرين**: ١٩٧٤ م - دار روزا اليوسف - القاهرة ..

١٢- **البحث عن أوروبا** ١٩٧٥ م - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

١٣- **توفيق الحكيم، مفكرا وفنانا** - طبعة أولى دار القدس بلا تاريخ، طبعة ثانية - دار شهدى ١٩٨٤ م - القاهرة، طبعة ثالثة: دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤.

١٤- **ثلاثية الرفض والهزيمة** : دراسة نقدية لثلاث روايات لصنع الله ابراهيم ١٩٨٥م - دار المستقبل العربى - القاهرة.

١٥- **الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر** - طبعة أولى ١٩٨٦م - دار الثقافة الجديدة. طبعة ثانية ١٩٨٨م - دار الثقافة الجديدة. طبعة ثالثة ١٩٨٨. - الدار البيضاء - المغرب.

١٦- **الماركسيون المصريون والوحدة العربية** : المكتبة الشعبية : دار الثقافة الجديدة ١٩٨٨م

١٧- **مفاهيم وقضايا إشكالية** : دار الثقافة الجديدة ١٩٨٩م.

١٨- **أغنية إنسان (ديوان شعر)** دار التحرير ١٩٧٠م.

١٩- **قراءة لجدران زنزانة** : **(ديوان شعر)** وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٢م.

٢٠ - **أربعون عاماً من النقد التطبيقى: البنية والدلالة فى القصة والرواية العربية المعاصرة** ـ دار المستقبل العربى، ١٩٩٤.

إصدارات
دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع

***

١ - سلسلة كتاب «قضايا فكرية»:

إشراف: محمود أمين العالم.

العدد (١) من يحكم مصر.
العدد (٢) مصر بين التبعية والإختيار الإشتراكى.
العدد (٣/٤) أزمة النظام الرأسمالى فى مصر.
العدد (٥) الطبقة العاملة المصرية: التراث، الواقع، آفاق المستقبل.
العدد (٦) الصراع العربى الصهيونى: الجذور والمواقف.
العدد (٧) مستقبل الصراع العربى الصهيونى - الإنتفاضة الفلسطينية إلى أين ... ؟
العدد (٨) الإسلام السياسى: الأسس الفكرية والأهداف العملية.
العدد (٩/١٠) الماركسية، البيروسترويكا ومستقبل الإشتراكية.
العدد (١١/١٢) سبعون عاما على الحركة الشيوعية المصرية : رؤية تحليلية نقدية.
العدد (١٣/١٤) الأصوليات الإسلامية فى عصرنا الراهن.
العدد (١٥/١٦) [تحت الإعداد]

« الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين »

٢ - كتب أخرى:

- **الساق على الساق للشدياق**: مبناه وأسلوبه وسخريته - للدكتور سليمان جبران.
- **سنابل الذهب**: للأستاذ جمال الشرقاوى.
- **توفيق الحكيم: مفكراً فناناً** [طبعة ثالثة] لمحمود أمين العالم.
- **الخيل والحواجز** (ديوان شعر) : للشاعر السودانى على عبد القيوم.
- **الغنيمة والإياب** (رواية سودانيه) للدكتور مروان حامد رشيد.

٣ - كتب تحت الطبع:

- **المجتمع المدنى بين اليمين واليسار**

[ندوة شارك فيها: سمير أمين، فوزى منصور، عبد الغفار شكر، حلمى شعراوى، محمد سالم، ماجدة رفاعة، محمود أمين العالم]

- **المرأة العربية والنظام العالمى الجديد**

[ندوة شارك فيها: لطيفة الزيات، رضوى عاشور، نادية رمسيس، هدى زكريا، فريدة النقاش، عطيات الأبنودى، ليلى أحمد، ماجدة رفاعة].



قضايا فكرية للنشر و التوزيع